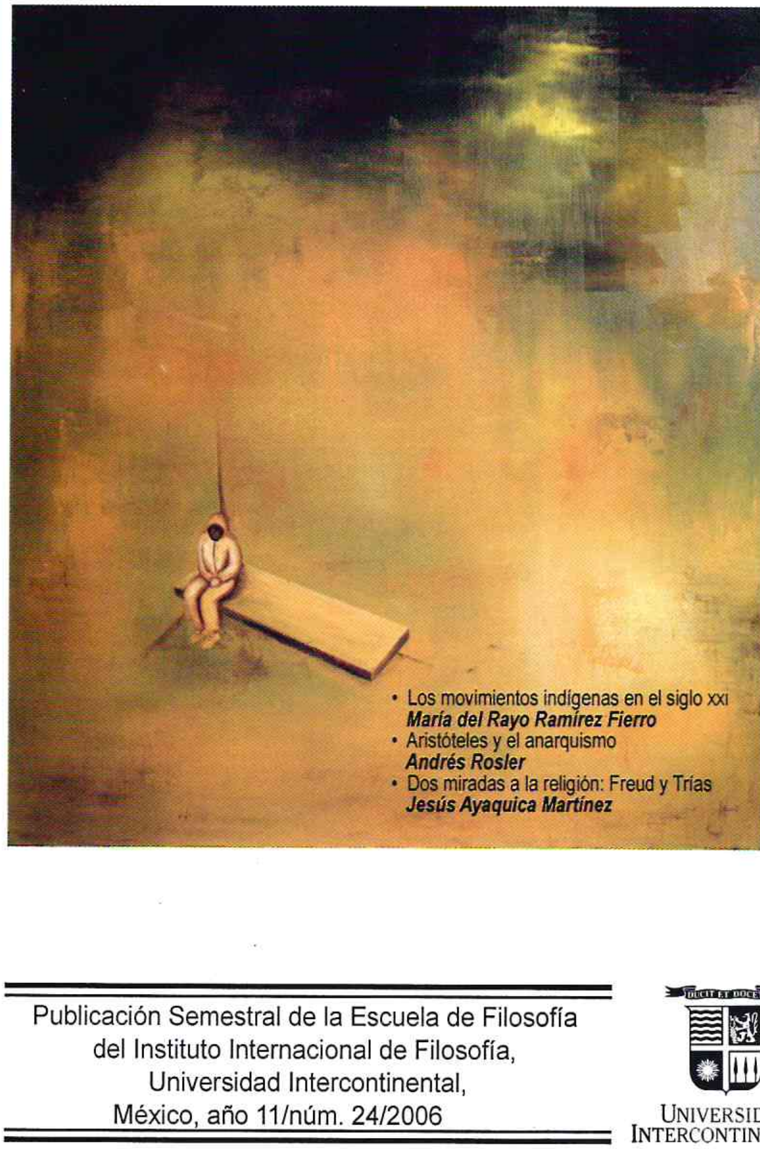
ISSN 1405-4752

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

LATINOAMÉRICA: TRADICIÓN Y PROYECTO



Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 11/núm. 24/2006

DUCIT ET DOCET

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFIA/ARTE/RELIGION

LATINOAMÉRICA: TRADICIÓN Y PROYECTO

Publicación Semestral de la Escuela de Filosofía
del Instituto Internacional de Filosofía,
Universidad Intercontinental,
México, año 11/núm. 24/2006

UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

INTERSTICIOS FILOSOFÍA/ ARTE/ RELIGIÓN,
publicación de la Escuela de Filosofía del
Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Universidad Intercontinental.
La revista es semestral y fue impresa en abril de 2006.
Editor responsable: Eva González Pérez
Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional
del Derecho de Autor: 04-2003-031713005200-102
Número de Certificado de Licitud de Título: 12786
Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358
Domicilio de la Publicación:
Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.
Imprenta: Editorial Ducere, S.A. de C.V.,
Rosa Esmeralda núm. 3 Bis, Col. Molino de Rosas
México, D.F.,C.P. 01470 Tel. 5680 2235
Distribuidor: Instituto Internacional de Filosofía, A. C.
Universidad Intercontinental,
Insurgentes Sur 4135 y 4303, Col. Santa Úrsula Xitla,
C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F.

Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego; los textos escritos por los miembros del Consejo editorial se someten a evaluación externa.
El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se halla incluida en los siguientes índices: Clase, Conaculta, Filos, Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI y Latindex.

Precio por ejemplar: $100.00
Suscripción anual (2 números): $190.00

Correspondencia y suscripciones:
Escuela de Filosofía
Instituto Internacional de Filosofía
Universidad Intercontinental
Insurgentes Sur 4303,
C.P. 14420 México, D.F.
Tel. 5487 1430 Fax 5487 1337
http://www.siishcft.org/Intersticios/intersticios.html

La edición consta de 500 ejemplares.

Portada: "Conjeturas",
Jacobo Silva Nogales,
óleo sobre tela, 80 x 70 cm, 2002

Tipografía y diseño: Manuel Brito A.

INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA, A.C.
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Rector: Sergio César Espinosa González
Escuela de Filosofía: Tomás E. Almorín

La Revista Intersticios de la Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (3ª sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (Dossier), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de estas líneas por separado. Éste es el perfil teórico de nuestra Escuela, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.

ÍNDICE

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

"Nuestra posición al respecto, sin desconocer nuestro estado de dependencia económica y cultural, se apoya en un hecho objetivo y concreto: que ni ese mismo estado ['de alienación'] se encuentra exento de contradicciones y que muestra por tanto fisuras [**intersticios**] que han anticipado la formulación de formas contestatarias y libertadoras de pensamiento"

Arturo Andrés Roig

PRESENTACIÓN

Una vez más la Escuela de Filosofía nos honra inmerecidamente invitándonos a colaborar con sus actividades académicas. Esta vez a través de la revista Intersticios, *valioso esfuerzo de difusión del pensamiento y espacio de encuentro para la creación. Suponemos que el hecho de dedicar la primera sección a nuestra América se relaciona con esta grata tarea. Aquí no podemos dejar de reiterar la relevancia que concedemos al filosofar desde nuestras propias tradiciones, a partir de coyunturas muy difíciles y con actitud de compromiso con las mejores causas de nuestras mayorías, las cuales buscan afanosamente el respeto a sus derechos y el reconocimiento de su dignidad, al tiempo que nos abren brechas, intersticios para la realización de las esperanzas colectivas. No dudamos que las tareas intelectuales que esta labor también exige sólo podrán efectuarse a cabalidad si nos abrimos a las demandas insatisfechas de nuestros pueblos y si somos capaces de superar las mixtificaciones ladinas —que invisibilizan a los pueblos originarios— y las no menos viciadas patriarcales y machistas —que nos dejan sin la mitad de nuestro propio ser colectivo—. Sabiendo que nuestras raíces se extienden hasta donde llegan nuestros migrantes en este globo hostil, podremos quizá apreciar la fuerza latente de la unidad nuestroamericana, que sigue como sueño diurno reclamando su articulación desde la base de nuestras sociedades.*

El presente volumen reúne, como suele ser ya normal en la revista, valiosos trabajos con múltiples y variados enfoques que estimulan la discusión, el debate y el diálogo creativo al que estamos responsablemente convocados. Nuestra función es presentarlos y destacar ciertos aspectos de cada valioso texto.

En la primera sección se incluyen cinco trabajos. En "Latinoamérica: la escisión de la experiencia histórica", Francisco Guzmán Marín parte de la distinción entre nación legal y real para retomar la oposición entre modernidad y premodernidad, denunciando una vez más la copia extralógica de

modelos en una desfase de identidades que nos condenaría al puro reflejo. La discusión tiene larga data en la región y convendría reexaminar sus detalles y matices. Ya el uruguayo José Enrique Rodó en su Ariel de 1900 había escrito: "Los pueblos no deben renunciar en ningún caso a la originalidad de su carácter para convertirse en imitadores serviles". Por otra parte, el retorno a la discusión sobre la dependencia exige retomar a fondo los modos en que la cuestión fue discutida en su momento. Es importante su esfuerzo de recuperar las lenguas y no podemos menos que recordar los valiosos estudios del ya lamentablemente desaparecido filósofo, también uruguayo, Arturo Ardao sobre el sentido y alcance de la expresión "América Latina".

En "Tiempos de memoria: un recorrido por el caso argentino", Nely Maldonado Escoto nos coloca de nueva cuenta frente a la cuestión de los desaparecidos en la Argentina durante la llamada guerra sucia, que tan de cerca nos toca. Ese giro hacia el pasado implica casi una obsesión por la memoria que conviene examinar con detalle. Es importante advertir que la memoria se juega siempre sobre un procedimiento de selección previa donde el olvido tiene también su papel. Los holocaustos adquieren así territorialización y corren el riesgo de ser musealizados. Los corrimientos semánticos entre "amnesia", "amnistía" y "anestesia" no dejan de ser sugestivos para una Argentina siempre en riesgo de ser "(des)memoriosa", cuando no condescendiente con ideologizaciones como la llamada doctrina de los "dos demonios"... Felizmente, la declaración de inconstitucionalidad de las inicuas leyes de Obediencia Debida y Punto Final dejan abiertas las vías de construcción de un futuro alternativo.

Con la lucidez y rigor que la caracterizan, María del Rayo Ramírez Fierro nos ilustra sobre el modo de problematizar el lugar teórico desde donde se interpreta la realidad. En "Los movimientos indígenas en el siglo XXI", convoca nuestra atención para advertir la ambivalencia de la migración, la importancia simbólica del "cuerpo desmembrado" en la versión katarista, la vigencia de los "dos ojos" de clase y etnia a los que sugiere añadir un tercero, de género, para mejor apreciar lo que se mueve bajo nuestros pies en esta América que camina. O volvemos el mestizaje "cabeza abajo" o nos quedaremos sin poder siquiera apreciar de qué estamos hablando en todo lo felizmente novedoso que se agita, en especial en la región andina y, en particular, en Bolivia.

En un estudio que bien puede ser leído como complemento mesoamericano del anterior "¿Puede haber filosofía latinoamericana y mexicana auténticas sin la presencia del filosofar y lengua indígenas?", Ignacio Ortiz Castro añade un tramo más a su incansable búsqueda de un filosofar autóctono. Nos hace accesible la figura señera de don Abraham Castellanos Coronado y de su obra en relación con la región mixteca a principios del siglo XX. Así, logramos asociar la figura del Tani wisi taku

con el Tlacuilo. Podemos seguir también la "marcha" de las investigaciones que proponía con tanta anticipación a otros esfuerzos contemporáneos Castellanos. Quizá convenga subrayar que la "nosotridad", para usar el neologismo propuesto por el autor, es más histórica que propiamente ontológica. Ya sabemos los dislates a que nos han conducido los ontologismos. La cuestión vertebral no es de culturas, sino de sujetos sociales en su ineludiblemente conflictiva realidad. Y quizá la noción de "nosotroredad", ya esté incluida en el nos-otros, si lo sabemos pensar.

La sección se cierra, sintomáticamente, con un trabajo de José Antonio Mateos Castro, quien nos invita a repensar un tema que, mirado desde el hontanar actual, parece ya muy lejano en el tiempo. En "América Latina: una lectura de los signos de la posmodernidad en la periferia", nos deja varias sugerencias sobre una ultracrítica que no pudo evitar los efectos boomerang. *Se trata de insistir en pensar lo impensado para evitar siempre caer en aquellos "aldeanismos" contra los que nos precavía el inolvidable José Martí.*

La segunda sección se abre con una trabajo de sugestivo título "Teoría vermeeriana del skopos*: una oferta de traducción". Su autor, Mauricio López Noriega, examina aquí la propuesta de Han Josef Vermeer, quien nos ayuda a colocar la traducción en los marcos de una comunicación inevitable en la cual la recepción juega un papel crucial. Por ello la recuperación del* skopos *como finalidad o propósito que permite organizar la tarea. La ejemplificación con el ejercicio de traducción rítmica de algunas Anacreónticas y su comparación con una (¿imposible por definición?) traducción "literal", constituye una experiencia grata para los lectores. No está de más subrayar que fue nuestro ya mencionado Martí, quien denominó a los heptasílabos "anacreónticos", como el autor nos lo recuerda.*

Por su parte, en "La eutanasia en la República de Platón y el debate contemporáneo", Víctor Hugo Méndez Aguirre nos convoca a pensar las múltiples aristas de tal cuestión ética a partir de un examen de la obra platónica. Podemos apreciar las utópicas relaciones entre eutanasia y eugenesia, los conflictos sociales entre artesanos y ricos, las diversas formas de concebir y practicar la medicina (en Heródico, por ejemplo), etcétera. La apuesta del autor es que este recurso al clásico nos abra la mente y nos amplíe la sensibilidad a la hora de abordar cuestión tan espinosa.

"Aristóteles y el anarquismo" es otro de los trabajos que nos convidan a volver a los clásicos. Andrés Rosler se pregunta por cuánto estado es menester para una vida política plena. En su afán por no empobrecer el estudio de la teoría y la filosofía política, nos remite al ejemplo de Creta. En un sutil señalamiento de que la carencia de comunidad política no es equivalente a la carencia lisa y llana de comunidad como tal, la reflexión invita a prolongarse en un tratamiento histórico del anarquismo, el cual enriquecería, sin duda, el análisis.

La sección se cierra con un trabajo dedicado a recuperar aspectos de la obra de Jacques Derrida. En "Cultura y ley posmodernas: la justicia y la hospitalidad como valores cosmopolitas", Fernando Juan García Masip contrasta las nociones de hospitalidad y cosmopolitismo para revisar una supuesta "ley" posmoderna y para ello examina relaciones entre moral, lenguaje, muerte y pulsiones. Nos deja pensando en las consecuencias de una cadena semántica que uniría hospitalidad con hostilidad, fantasma y espíritu.

La tercera sección, dedicada al arte y a la religión nos agasaja con el trabajo "El cuerpo y la palabra: apuntes para comprender la mística femenina de la Edad media", de Zenia Yébenes Escardó. Con un recurso sugerente a las más variadas fuentes, se nos inicia en el ámbito de la mística femenina, que era, en parte, el de aquellos seres humanos sin acceso a la Escritura y por tanto apoyado en Visiones. Es interesante el señalamiento de que los místicos eran visualizados como femeninos en su quehacer. Más allá de la ascética, la autora procede a comparar las versiones místicas de las hagiográficas en el caso de Beatriz de Nazareth, lo cual le permite exhibir las diferencias entre lenguaje e imagen, dimensión catafática y apofática.

En "Dos miradas a la religión: Freud y Trías", Jesús Ayaquica Martínez propone visualizar a la religión enlazada con la cosmogonía y mirarla a la Freud como "neurosis obsesiva de la Humanidad" (1907). Y señala, con Freud, semejanzas y diferencias entre el ceremonial neurótico y el rito sagrado. Con Eugenio Trías aborda el resurgir de la religión, lo cual requiere un tratamiento adecuado en contra, del "marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas", en palabras del mismo Trías.

Finalmente, en la sección "Reseñas y noticias" podemos revisar el comentario de Josef Estermann acerca de Critica intercultural de la filosofía latinoamericana *de Raúl Fornet-Betancourt. El teólogo y filósofo alemán, estudioso de la filosofía quechua, da cuenta aquí del libro del colega y amigo de origen cubano, Fornet-Betancourt. La perspectiva intercultural toma fuerza a partir del* kairós *del, 92, en momentos en que la resistencia indígena se opuso a todo tipo de celebraciones de un descubrimiento que implicó—antes que cualquier otra cosa—destrucción, como lo denunciara sin pelos en la lengua Fray Bartolomé. El autor señala el énfasis en el diálogo, en las referencias a los ya fallecidos maestros Arturo Ardao y Leopoldo Zea, destacando las nociones de anatopismo y género como claves de lectura y crítica.*

HORACIO CERUTTI GULDBERG

I. LATINOAMÉRICA: TRADICIÓN Y PROYECTO

AMÉRICA LATINA: UNA LECTURA DE LOS SIGNOS DE LA POSMODERNIDAD EN LA PERIFERIA*

José Antonio Mateos Castro**

La posmodernidad, en la medida en que quiere "pensar lo impensado", nos abre un horizonte de futuro insospechado de posibilidades, a nosotros hombres mestizos que, como tales, quizá tenemos una experiencia más rica del hombre y del mundo, ya que como hombres nuevos en un nuevo mundo, no nos sentimos reducidos a pura razón ni experimentamos el mundo como una simple *res* extensa. Creemos, por consiguiente, que tenemos un rico futuro filosófico.

Daniel Herrera Restrepo

En este trabajo, se pretende problematizar la recepción, en Latinoamérica, del debate posmoderno, asumida por varios intelectuales que intentan mostrar, describir y comprender los desplazamientos que se articulan en el espacio actual, donde emergen, convergen

* Este escrito es parte de la tesis de maestría, titulada "Posmodernidad en América Latina: una lectura de los signos de la posmodernidad en la periferiferia", presentada en la Universidad Nacional Autónoma de México, en 2003. Fue acreedora, en el año 2004, al Premio Norman Sverdlin por mejor tesis de maestría. En la actualidad, este trabajo aún no es publicado.

** Departamento de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Tlaxcala, México.

y divergen las diversas narrativas que han tratado de presentar la realidad social y cultural en nuestro continente, en las últimas décadas.

Se presta atención a las voces minoritarias de la periferia[1] que responden a la problemática de la posmodernidad y consideran que, como la figura del ciempiés, nuestro continente tiene algunas patas aún bailando en la premodernidad, otras que pisan la modernidad y, tal vez, otras que exploran la periferia de la llamada posmodernidad.

Es importante retomar esta problemática teórica, pues muchas veces no se estima como una discusión académica seria, sino que provoca desahucios *a priori* y rechazos superficiales. Por ello, se requiere analizar las reflexiones sobre la posmodernidad en América Latina,[2] aunque en ocasiones pareciera superfluo por su evidente necesidad. Sin embargo, parte de la tarea del estudioso de la filosofía es mostrar en qué consiste esa necesidad, apuntando elementos desde los cuales es posible atar cabos, y señalar por qué la posmodernidad es su objeto de estudio. La posmodernidad permite plantear e interpretar nuestro continente, aun cuando las condiciones socioeconómicas sean adversas y distintas a las de la cultura occidental europea. En tanto estudiosos de la filosofía, nos enfrentamos una y otra vez al intento de resolver interrogantes que reaparecen en el horizonte del filosofar latinoamericano, como un reto no cumplido al que es ineludible no responder.

Se trata de preguntar por nuestro lugar como latinoamericanos en los inicios del siglo XXI, urgando en proyectos que puedan identificarnos, definirnos y distinguirnos culturalmente. Reconocemos nuestra pertenencia a Occidente, pero a "otro Occidente" que comparte los valores de la pluralidad y libertad europeos con aspiraciones y rasgos culturales peculiares: somos mestizos, múltiples y pluriétnicos. Necesitamos reconocernos, reencontrarnos, redescubrirnos, otorgar nombre a las cosas para entender cómo operan en nuestra realidad latinoamericana. Intentamos acercarnos filosófica y culturalmente a los objetos que tratamos de asir: la política, la crisis, la pobreza, la cultura, la historia, los sujetos, los relatos, etcétera.

Hoy deben reescribirse las preguntas y respuestas, porque la manera de formular las primeras y los contextos en los cuales adquieren sentido

[1] De la dicotomía centro-periferia, consideramos la segunda como la conformada por los continentes subdesarrollados definidos por Occidente —centro— como tales.

[2] Aunque integra procesos históricos no equivalentes en cada país, designa una zona de experiencia común a todos los países de nuestro continente, situados en la periferia del modelo occidental dominante de la modernidad centrada. Experiencia de marginación, dependencia y descentramiento. *Vid.* Nelly Richard, "Latinoamérica y la posmodernidad", en *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, núm. 13-14, pp. 271-280.

han cambiado; esto bajo el supuesto de que son más originarias que las propias respuestas, que adquieren sentido dentro de un horizonte específico. Y ello exige cambiar no sólo los esquemas, sino el modo de plantear las problemáticas contemporáneas para encontrar, si no nuevos paradigmas, al menos nuevas narrativas de cohesión social que abran el horizonte del futuro y cierren la inmediatez en la que muchas sociedades se mueven.

Ante todo, la intención es contribuir a la investigación filosófica, señalando la capacidad de la filosofía frente a estudios actuales en el ámbito social, político, cultural y filosófico. De antemano, sabemos que no existen estudios puros desde una perspectiva disciplinaria, sino que se complementan con otras áreas del saber. Por tanto, este texto pretende trazar líneas a seguir sobre la problemática planteada, además de contribuir en el trabajo filosófico de nuestro continente.

Debemos aclarar nuestra perspectiva teórica posmoderna y diferenciar la de otras posturas escépticas y nihilistas. Entendemos la posmodernidad no como un rebasar la modernidad exclusivo de los países desarrollados, sino como un "estado generalizado de la cultura".

Ello conduce a asumir la realidad latinoamericana a manera de problema filosófico —tal como la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación en su tiempo— y a tener como preocupación fundamental el preguntar por el sentido y la necesidad de un pensamiento que señale a la posmodernidad como la creación de una *sensibilidad* específica en el interior de la cultura tanto en países centrales como periféricos.

Desde la década de los ochenta, aparece una serie de trabajos teóricos que, a partir de la experiencia dolorosa de los distintos países de América Latina, intenta analizar la realidad latinoamericana con base en los aportes del debate posmoderno, considerando un *cambio de sensibilidad* en los patios interiores de la cultura de estos pueblos. La reflexión de autores como Néstor García Canclini, Jesús Martín Barbero, J. J. Brünner, Roberto Follari, Norbet Lechner, Nelly Richard, Beatriz Sarlo, D. García Delgado, Martín Hopenhayn, entre otros, obliga a comprender dicho debate en la periferia, es decir, desde un continente que a lo largo de la historia ha sido marginado y explotado.

Sin embargo, la asunción de tal problemática se realiza por pensadores de diversas nacionalidades —Mario Magallón, Gabriel Vargas Lozano, Adolfo Sánchez Vázquez, Franz Hinkelammert, Pablo Guadarrama, Arturo Andrés Roig—, con actitudes distintas. En términos generales, consideramos que ellos muestran una actitud negativa hacia el discurso posmoderno. Afirman que no existe el fin de la modernidad en nuestro continente, puesto que no somos países desarrollados, además de que esa aseveración eclipsaría al racionalismo, al Estado, a los derechos hu-

manos, y se justificaría, así, un regreso al nazismo. Estos autores observan en la posmodernidad a un pariente demasiado cercano del capitalismo, que legitima el poder de los más fuertes y coloca a los países desarrollados en posición de justificar su hegemonía, cerrando la posibilidad de un proyecto político alternativo y aniquilando el ideal emancipatorio. De esta manera, el discurso posmoderno se considera como alienado de nuestra realidad social, que sacrifica cualquier herramienta de lucha y justifica los centros de poder mundial, al mismo tiempo que deja una especie de orfandad epistemológica. Así lo refiere Mario Magallón Anaya:

> El neoliberalismo y la posmodernidad son una forma ideológica, económica, política, social y cultural que se caracteriza por el neoconservadurismo de las elites de poder, por medio de las cuales se busca la manera de plantear cualquier proyecto alternativo a la libertad del hombre [...]. Constituye la batalla final por suprimir definitivamente el racionalismo y sus consecuencias para poder ejercer con libertad la confrontación entre amigos y enemigos reales, estamos ante el peligro de la vuelta a las fuentes del nazismo, donde está presente la abolición del Estado, pero basada en la desaparición del propio racionalismo.[3]

Magallón advierte en la posmodernidad, al igual que Franz Hinkelammert, un eclipse de la dialéctica, del racionalismo, del Estado, de los derechos humanos, y, además, un regreso al nazismo. Es la batalla final entre el liberalismo y el antirracionalismo. En este sentido, considera que no debemos caer en la tentación de aceptar todos los supuestos del discurso neoliberal-posmoderno y sí sacar las mayores ventajas del racionalismo y la modernidad. La razón de ello se debe a que nuestros países se debaten aún en la redefinición de sus identidades; se vive en la premodernidad, la modernidad y la confusa posmodernidad a causa de la deuda externa, la marginación, la concentración del poder en algunos, etcétera. No podemos cancelar lo utópico, pues representa una alternativa que está por encima del proyecto neoliberal-posmoderno.

Hinkelammert muestra la cercanía entre capitalismo y posmodernidad. Según él, los posmodernos identifican a Dios con "el Gran Relato" de la ética universal y anuncian su muerte. Si Nietzsche legitimaba el poder de los más fuertes al considerar que la ética universal es la de los pobres, los esclavos, los débiles; la posmodernidad, vista de esta manera, se coloca del lado de los países ricos al socavar los fundamentalismos de una ética universalista de los derechos humanos basada en la razón. En consecuencia, el discurso posmoderno sería el aliado de las tendencias neo-

[3] Mario Magallón Anaya, *Filosofía política de la educación en América Latina*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993, p. 158.

liberales contemporáneas que impedirían crear algún tipo de proyecto político, debido a su irracionalismo y anarquía: ninguna utopía más, ninguna ética universal, ninguna teoría que piense la totalidad.

Pero la mayoría de estas críticas presuponen una falacia, según la cual el desarrollo surgido en Europa deberá seguirse unilinealmente por todas las culturas. Así, nuestro continente no sería posmoderno hasta cumplir tal ideal. Por el contrario, criticamos cierta autoimagen de la modernidad que sustenta una concepción unitaria del progreso y que, además, se desempeña como fundamento ideológico. Consideramos tal fin como un retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma, y no como el rebasar una época. No es la cancelación de la modernidad como periodo histórico; es la crítica al lenguaje totalizante y esencialista en el cual los ideales de la modernidad se han articulado. Por ello, la posmodernidad supone la crítica a la única modernidad que se ha manifestado a cabalidad, a saber, la capitalista.[4]

Con ayuda de algunos teóricos latinoamericanos que dialogan con el discurso posmoderno, proponemos resignificar, mostrar y deslindarnos tanto de la comprensión de la posmodernidad progresista o conservadora, como de algunas posiciones apocalípticas, nihilistas y pesimistas.[5] Por el contrario, entendemos las críticas a la modernidad como aquellas que implican abandonar concepciones teleológicas y totalizantes que pretendan explicar de manera exhaustiva la realidad. Se trata, pues, de mostrar la ausencia de totalidades empíricas y también de rescatar el componente hermenéutico-interpretativo, en este caso, de la cultura contemporánea latinoamericana.

Más allá de una discusión metafísica sobre la posmodernidad, interesa analizar sus concepciones ideológicas, filosóficas y políticas. El tema de la posmodernidad en América Latina, más que tipificar en términos teóricos el significado de los nuevos tiempos, discutiendo cuestiones como la muerte del sujeto, el fin de la historia, las nuevas *chances* epocales, el

[4] Parto de la idea expresada por Bolívar Echeverría en *Las ilusiones de la modernidad*; afirma que existen diferentes modos de transición a la modernidad. En otras palabras, no hay un modo único de ésta, sino experiencias históricas concretas de transición. Para Echeverría, la modernidad que ha desplegado plenamente todas sus potencialidades es la capitalista; sin embargo, existen todavía modernidades problemáticas en construcción. Por tanto, podemos hablar de procesos históricos particulares.

[5] Por ejemplo, la actitud de J.F. Lyotard, quien afirma que se debe ser testigo de aquello que ya no es escribible, pintable o musicable. Esto constituye el comienzo de una búsqueda, de una reescritura que busca un sentido en la pérdida de sentido. O como la del mismo Gianni Vattimo, quien sostiene que el nihilismo es la única *chance* epocal; "la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse a la x", es decir, el proceso en el cual, al final, "ya no queda nada" del ser como tal.

agotamiento de los metarrelatos, muestra sus síntomas, o sea, sus manifestaciones culturales, políticas y sociales, que remiten al análisis de las nuevas sensibilidades.

Afirmamos lo anterior con la conciencia de que todo desarrollo filosófico supone cierta condición histórica que opera como fondo de constitución y referente discursivo al mismo tiempo; además cualquier análisis de las modalidades culturales específicas implica presupuestos teóricos acerca de su categorización e interpretación. El estudio de las manifestaciones posmodernas presume e incluye una teoría, pero, al mismo tiempo, la construyen; no sólo es una simple descripción de la realidad cultural en nuestros países. Hay conciencia sobre ello y, por lo tanto, se asume que la referencia a las modalidades culturales es siempre conceptualmente mediada.

Para Daniel Herrera Restrepo,[6] la filosofía debe negar la actitud ingenua, natural y objetivista en la cual el mundo se estima como un mundo de cosas, con la finalidad de pasar a una actitud reflexiva, crítica y responsable. Desde este punto de vista, la tarea de la filosofía consistiría en recuperar las estructuras fundamentales y operantes de la vida cotidiana, gracias a las cuales creamos ciencia, política, instituciones, historia, etcétera. Asumirlo es recuperar el camino para adoptar una actitud responsable hacia nuestra historia, y ello permitiría precisamente el pensamiento posmoderno —*querer pensar lo impensado*—, abriendo las posibilidades de experimentar el mundo, no sólo como una mera *res extensa*.

En América Latina se han establecido condiciones de la realidad cultural posmoderna que no se hubieran deducido de alguna teoría general sobre lo posmoderno o de esquemas teórico-filosóficos sobre el asunto. El análisis pretende revelar las condiciones simbólicas de nuestras sociedades.

Los autores mencionados más arriba —J. Barbero, M. Hopenhayn, R. Follari, S. Castro Gómez, J. J. Brünner, Rigoberto Lanz, Beatriz Sarlo, N. Canclini, etc.— no ignoran la filosofía; sus discursos no se refieren totalmente a ella; aluden a lo que hay de posmoderno, es decir, a los referentes culturales.

En un primer momento, Roberto Follari consideró lo posmoderno como una emancipación de los moldes fuertes; como la versión celebratoria tras siglos de disciplina y método, pero a la vez el espacio para la expansión estética, la expresividad, la tolerancia, el cuerpo y el goce personal. Así, surgía la posibilidad de elegir múltiples criterios éticos sin

[6] *Vid.* Daniel Herrera Restrepo, "El futuro de la filosofía en Colombia", en G. Marquínez y R. Salazar Ramos [eds.], *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, Bogotá, El Búho, 1992.

tener que someterse a un modelo riguroso. En suma, representaba la posibilidad de delimitar los márgenes de la autoafirmación.

Sin embargo, todo ello mostró su rasgo paradójico. En nombre de la tolerancia se abrió un vacío de normatividad, dejando espacios a fanatismos racistas. Es decir, en nuestro continente las discusiones teórico-metafísicas fueron mostrando actitudes apáticas hacia lo político, lo social, lo moral, hacia todo impulso constructivo alternativo. Así, surgen problemas y contradicciones debido al develamiento posmoderno, por lo cual se busca pensar, desde Latinoamérica, qué es lo emancipatorio, cuáles son los modos en que hoy se concibe lo moral, lo ideológico y lo político en condiciones culturales que pasan por la jungla citadina, la proliferación de voces, la desaparición de discursos sistematizados, el primado de la imagen y la inmediatez. Se trata, pues, de pensar lo crítico y liberador en las nuevas condiciones culturales, de reflexionar sobre lo ético, lo político, lo social, a partir de las condiciones actuales.

Follari afirma que el neoliberalismo se ha beneficiado de la posmodernidad, pues en ella ha encontrado un suelo cultural rico para asentarse. En otras palabras, ésta se desplegó simultáneamente en los comienzos de aquél, lo cual ha llevado a confundir un fenómeno con el otro. Para este autor, ambos están asociados, pero son diferentes no sólo en contenidos, sino en su "nivel de eficacia" y en su temporalidad histórica. Lo neoliberal es una política determinada, basada en condiciones económicas favorables: concentración del capital y globalización; lo posmoderno, la condición cultural en la que tal política se plantea y se realiza, es decir, el escenario y espacio donde determinados actores efectúan, de manera concreta, los programas neoliberales.

La posmodernidad sería más global, más abarcadora que la globalización. Por ello, nuestro autor la considera como el *continente cultural de nuestro tiempo*, el estilo en que se definen los hábitos de los sujetos y el escenario donde se manifiestan sus síntomas de cambio en lo cotidiano: "podríamos decir que casi todas las sociedades, con mayor o menor intensidad, están bajo el efecto de estos nuevos fenómenos llamados posmodernos".[7]

Realicemos un breve recuento histórico. Después de la Segunda Guerra Mundial, se han venido observando y gestando cambios en lo económico, científico-técnico, artístico, filosófico, político y social, que han generado en la conciencia una situación específica en la cual los ideales ilustrados han rodado por el suelo. Por ejemplo, el agotamiento de los recursos naturales a causa del desarrollo científico-técnico; la exis-

[7] Gabriel Vargas Lozano, *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Universidad Autónoma Metropolitana, 1990, p. 83.

tencia de 50 mil ojivas nucleares que pueden destruir a la humanidad; la racionalidad instrumental que ha normado el desarrollo capitalista y ha producido tres grandes revoluciones perturbadoras del sentido de la existencia humana: la microelectrónica —en la industria, la comunicación, la información y los servicios—; la ingeniería genética y la nuclear. Todo ello ha incrementado el dominio del hombre sobre lo que le rodea: avance de la exploración espacial; una forma vertiginosa de procesar datos y de integrar una imagen del mundo que, paradójicamente, ha acelerado la explotación de los hombres, sometiéndolos a condiciones de enajenación y de dominio cada vez más profundas. De igual forma, el desarrollo de la tecnología crea una contradicción más entre los países periféricos y centrales, así como entre las clases poseedoras y desposeídas. La sensibilidad que caracteriza a la posmodernidad —de uno u otro modo— se ha venido gestando —en mayor o en menor grado— después de la década de los cincuenta, y hoy se ha hecho más palpable y latente dentro de nuestras sociedades.

Lo posmoderno, aunque se utiliza con matices ideológicos negativos y pasivos, muestra un cambio de sensibilidad en el plano de la vida, generado en las regiones centrales de Occidente, en la periferia, durante las últimas décadas del siglo XX. En este sentido, las reflexiones de la sociología, la filosofía, la arquitectura, la literatura, etcétera, no serían otra cosa que momentos asentados sobre este cambio. Por tanto, la posmodernidad en América Latina no constituye una *trampa* o *una moda,* sino un estado generalizado de la cultura latente en nuestros entornos culturales, y no depende exclusivamente de la estructura económica.

No obstante, muchos críticos latinoamericanos de la posmodernidad, como ya hemos visto, consideran que el debate sobre ella, realizado en nuestro continente, obedece a un interés extranjerizante de élites alienadas que buscan estar a la moda de la discusión internacional, o bien, que es la expresión ideológica del capitalismo tardío en su fase de expansión. El presupuesto de dichas críticas es el desnivel económico-social entre las sociedades altamente desarrolladas y las latinoamericanas —llenas de pobreza, analfabetismo, violencia, corrupción—, que imposibilitaría una transferencia de los contenidos, tanto teóricos como culturales, de la controversia.

Sin embargo, la filósofa chilena Nelly Richard[8] ha señalado que tal forma —en la cual los procesos culturales se subordinan a los desarrollos económico-sociales— de concebir a la posmodernidad es mantenerse dentro del esquema ilustrado. En cambio, si se parte de un esquema de análisis en el que los ámbitos de la cultura y la sociedad se relacionan

[8] *Vid.* N. Richard, *op. cit.*

asimétricamente en un movimiento —tensión histórica— no resuelto de contradicción y desfase, entonces el cumplimiento estructural de las sociedades desarrolladas no necesariamente se reproduciría en América Latina para que aparecieran los registros culturales de la posmodernidad. Éstos entrarían por razones distintas en los patios interiores de las culturas diferentes de las de países centrales, pues se remiten a una experiencia periférica de la modernidad. Plantear el problema de esta manera es escapar del eurocentrismo ideológico-conceptual que muchos teóricos latinoamericanos desean realizar. En suma, se trata de pensar sobre la manera de cómo nuestro continente se ha apropiado de la modernidad occidental y de su crisis, viviéndolas de manera distinta. Así lo muestra Nelly Richard:

> No es necesario que se reproduzca aquí el cumplimiento estructural de la posmodernidad del primer mundo para que el pensamiento cultural latinoamericano aloje, en sus pliegues teórico-estéticos, motivos oblicuamente estructurados con el tema posmoderno; [...] la evidencia de que las marcas que retratan la posmodernidad en su fase internacional no pertenecen al mismo registro de fundamentaciones y explicaciones que las señales que parecen corresponderles simulando desde aquí analogías o parecidos, no basta para desautorizar localmente la reflexión posmoderna.[9]

En este sentido, no hay determinaciones económico-sociales que dominan la crisis en cada terminal geográfica del eje de potencia —centro-periferia— para ceder al juego de la multilinealidad ramificante y bifurcante del tema posmoderno. El ir y venir entre lo que la nomenclatura internacional considera como conceptos posmodernos y nuestras fracciones de realidad que estos mismos verbalizan permite ensayar nombres que sirvan para reconocernos como parte de una crisis de significaciones, pero como partes activas para revertirla con fines de autosignificación. Así también lo confirma Follari, al considerar que Latinoamérica es un elemento del sistema-mundo y de los procesos de globalización, por tanto, no constituye una curiosidad ajena, fuera de las condiciones del resto de las sociedades actuales. Nuestra específica posmodernidad refiere un contexto distinto: modernidad truncada, modernización desigual, sectores de punta e imaginarización del consumo más que el consumo mismo, riqueza de nuestra particularidad antropológica, potencialidad y conciencia de una experiencia histórica con nombre propio. Por ello, Richard caracteriza así a la posmodernidad: "Al crear la posibilidad de releer críticamente la modernidad, el posmodernismo nos brinda la oportunidad de reconsiderar 'todo lo que había quedado por decir' y de in-

[9] *Ibidem*, p. 274.

yectarles a las áreas de opacidad y resistencia un potencial de significados nuevos y aún no descubiertos".[10]

La resistencia a dialogar con el discurso posmoderno muestra desconfianza de todo lo proveniente de fuera, estableciendo una línea divisoria entre lo *propio* y lo *importado*, entre lo extranjero y lo nacional. Además, se estima este discurso como la anulación de la crítica a los ideales heroicos de la revolución y del llamado "hombre nuevo". En lugar de entablar un diálogo con aquél y con su crítica a la modernidad dominante, lo que permitiría resignificarla desde una perspectiva latinoamericana, nuestros intelectuales han optado por observar en ella una ideología imperialista.

En palabras de Walter Mignolo, en el contexto latinoamericano revisar la modernidad permite plantear el asunto de nuestra identidad cultural como individuos, nacidos de y en la mezcla de las diferentes lenguas que nos rodean y se han fundido para generar y experimentar dicha identidad como una serie de colisiones. En la misma línea, para Nelly Richard, la teorización posmoderna se compara con la situación latinoamericana: la marginalidad y la defensa posmoderna de los propios márgenes, la crisis de la autoridad y la metanarrativa de esa misma crisis, la teoría del descentramiento y la función central de la teoría posmoderna como símbolo de prestigio cultural, la retórica de la diferencia, el multiculturalismo y la diversidad de lenguas y practicas culturales, y el mestizaje cultural. Así, la periferia latinoamericana se enfrenta con el paradigma universalizante del centro.

Se concibe a la posmodernidad como la que pone en duda la estabilidad de las categorías filosóficas y políticas de la modernidad; como la que cuestiona las suposiciones fundamentales sobre las cuales se han erigido identidades occidentales estables, el sujeto, el ser, el progreso, la autonomía de la razón y la objetividad de las ciencias. El discurso posmoderno presta atención a las rupturas, los vacíos, las inconsistencias y los desplazamientos de sentido en el pensamiento occidental moderno, así como a las condiciones tecnológicas y materiales en las que la sistematización, la diseminación, la recepción y el uso de la información se producen y distribuyen por medio de redes *globales* y locales. Se ha homogeneizado el espacio y el tiempo a escala mundial, pero, paradójicamente, también se muestran las contradicciones culturales en la vida cotidiana.

Cuando las técnicas de análisis e interpretación se aplican a temas éticos y sociopolíticos, se extraen diferentes posiciones políticas del análisis posmoderno; por un lado, puede favorecerse una postura apática, debido a la

[10] N. Richard, "Cultural peripheries: Latin American and posmodernism. De-centring", en Beverly *et al.*, *The Posmodernism Debate in Latin American*, Durkham, 1995, p. 219.

pérdida de credibilidad en los metarrelatos fundantes de la emancipación humana y política. Por otro lado, puede favorecer, de modo alternativo, un cuestionamiento profundo y radical de los conceptos occidentales modernos de subjetividad, política y emancipación; puede atenderse a temas relacionados con el desplazamiento y la exclusión de individuos y grupos marginados de las estructuras de representación de la sociedad y de sus códigos de poder. Sus categorías pueden usarse de manera constructiva para habilitar a grupos sociales, económicos, raciales y étnicos.

Por ello, más allá de un debate metafísico sobre los clichés de la posmodernidad —fin de la modernidad, muerte del sujeto, fin de la historia y de las ideologías—, nos interesa el lado ideológico, filosófico, práctico o político, la actitud ideológica activa que se pueda rescatar de lo social en situaciones cotidianas. La contribución posmoderna ofrece la oportunidad de repensar lo moderno como un proyecto relativo, dudable, no antagónico a las tradiciones ni destinado a superarlas por alguna ley evolucionista inverificable. Sirve para hacernos cargo, a un tiempo, del itinerario impuro de las tradiciones y de la realización desencajada, heterodoxa, de nuestra modernidad. Ofelia Schutte sostiene al respecto:

> No existe razón alguna para rechazar todo el pensamiento posmoderno o parte de él, debido a las ambigüedades políticas del posmodernismo. Antes bien, el punto de crítica puede ser alcanzado allí donde sea apropiado, una mejor comprensión de la América Latina y de las realidades culturales, económicas y políticas globales, por medio de un pensamiento y de un análisis posmodernos.[11]

Es decir, la periferia puede apropiarse del lenguaje de la posmodernidad y usarlo en su favor mediante la estrategia discursiva de la *contramímesis* al reclamar el espacio reservado para resignificar "operaciones locales y autodirigidas", pues con su discurso transgresor descentra y deconstruye constantemente las totalidades autoritarias.

En esa medida, Paul Ravelo afirma que el discurso posmoderno, en tanto que proporciona variables atractivas para repensar las cosas desde la *otredad*, debe rescatarse en lo que es asimilable y, al mismo tiempo, posibilitar la creación de una cultura de la multiplicidad y la diversidad. La modalidad liberadora de la posmodernidad se asocia con el espacio creado por ella misma, subversión del código primermundista para la identificación de lo plural y lo heterogéneo, inherentes a nuestras sociedades; asimismo, permite explorar las vías transitables en la perspectiva histórica con la lógica de lo discontinuo-heterogéneo.

[11] Ofelia Schutte, "La América Latina: rupturas y discontinuidades en el concepto de nuestra América", en *Casa de las Américas*, La Habana, núm. 210, 1998, p. 56.

Ravelo insiste en que las deconstrucciones posmodernas a lo "latinoamericano", a sabiendas de los peligros que puedan traer consigo, permiten readecuar nuestros aparatos interpretativos en un intento de explicarnos las mutaciones y el extraño comportamiento de lo social en el interior de nuestras siempre heterogéneas y plurales realidades. En el mismo tenor, Enrique Ubieta afirma que la posmodernidad también se comprende como un momento de transformación histórica.

Es posible caracterizar algunos signos de la entrada de la posmodernidad en América Latina, según Agustín Cueva:

- Seguirá incrementándose el espacio de la pobreza.
- Continuará creciendo el sector informal: economía subterránea, marginal, ensalzada por la nueva derecha.
- Se tenderá a agravar y generalizar el subempleo, con sus expresiones de criminalidad, drogadicción, secuestro y tráfico ilegal (de cierto modo, las sociedades latinoamericanas se encuentran ya marcadas, desde la base hasta la cúspide, por las figuras del delincuente y el mendigo; se trafica con drogas o se depende económicamente del Norte).
- Poco apoyo a la educación pública.
- La degradación ambiental se aferra, puesto que el gasto no es redituable, según las esferas de poder.

Tales condiciones deben conducirnos a encontrar alternativas al avance del capitalismo. Mientras ello no ocurra, éste sorteará la crisis de las sociedades latinoamericanas, no sólo en el modo de producción, sino en el destino mismo de la humanidad. En palabras de J.M. Barbero:

> Fuertemente "cargada" de componentes premodernos, la modernidad latinoamericana se hace experiencia colectiva de las mayorías sólo merced a dislocaciones sociales y perceptivas de cuño posmoderno. Una posmodernidad que, en lugar de venir a reemplazar, viene a reordenar las relaciones de la modernidad con las tradiciones. Que es el ámbito en que se juegan nuestras "diferencias", esas que [...] ni se hallan constituidas por regresiones a lo premoderno ni se suman en la irracionalidad por no formar parte del inacabamiento del proyecto europeo.[12]

No pueden negarse ciertas condiciones posmodernas en nuestro continente, pues, como reflexiona Sánchez Vázquez, los países premodernos, o submodernizados, no se sustraen de tales circunstancias. Entre

[12] J. Martín Barbero, "Modernidad y posmodernidad en la periferia", en *Escritos*, pp. 286-287.

estas condiciones, deben considerarse no sólo las relaciones de explotación de los hombres y los pueblos, sino también el papel de los agentes históricos emergentes, el de los medios de comunicación en la formación, o deformación de la conciencia de las grandes masas. Resulta relevante repensar los modos de hacer política, la forma en que se constituyen los grupos emergentes surgidos en la *praxis* social, la función de los medios de comunicación, los relatos legitimadores y la disolución y conformación de identidades sociales, en un momento en el que lo mediático aparece como el espacio decisivo autorreferencial de las sociedades actuales. En suma —insistimos—, se trata de redefinir la política y sus mediaciones, desde la eficacia pragmática y la crítica a la disociación de quienes planean y ejecutan, de quienes ordenan y realizan; estilos de vida conformados desde el consumo, la pluralización de las culturas por el mercado y la internacionalización de los mundos simbólicos. Asumimos el desafío posmoderno frente a la razón unilateral que permita al juego de la pluralidad practicar la tolerancia, la articulación activa de la diferencia, sin caer en una actitud nihilista y desencantada.

Considero que la posmodernidad intenta descentrar y revaluar los márgenes, la alteridad y la diferencia; hace por volver vulnerable la centralidad occidental no para sublimar ontológicamente la periferia, sino para favorecer a sus sociedades y, así, se integren a una modulación antiautoritaria de lo desjerarquizado. Pretendemos abrir la múltiple diferencial de culturas no comprendidas dentro de un área de prestigio teórico-cultural, aunque somos conscientes de que muchos de quienes sustentan la crisis de la centralidad se adueñan de ella, norman y supervisan su validez a partir de la crisis como paradigma.

Puede advertirse la imposibilidad de escribir sobre Latinoamérica sin aludir a la globalización y a la llamada posmodernidad, pues, en la situación en la que nos hallamos resulta difícil escapar a su proceso económico, político y cultural. Aun cuando la globalización no represente un aparato teórico-discursivo, sí constituye un horizonte de reflexión en donde existen muchas de las contradicciones culturales y sociales que vivimos hoy: revoluciones emancipadoras; recolocación dependiente de nuestros países en la lógica del mercado mundial; constitución de naciones y diseños de sus estados; crecimiento y distorsión de sus ciudades; marginación y represión de la población; políticas homogeneizadoras de una cultura productiva, industrial y paradójicamente campesina; corrientes ideológicas liberales, nacionalistas, socialistas, comunistas, fascistas; contradictorias modernizaciones abanderadas por las grandes narraciones sobre la humanidad, el progreso, los avances técnicos y las leyes de la historia; acontecimientos y discursos que se articulan con la crisis de un proyecto y la emergencia de los signos de la posmodernidad periférica.

Crisis que se agudiza, irracionalidad entre el discurso y la realidad, desacoplamientos entre las culturas y las racionalizaciones dominantes; apariencia de desarrollo sobre contextos de miseria atravesados y conformados por la discursividad del debate posmoderno como un lenguaje periférico de la razón.

Consideramos lo posmoderno como eje central de análisis, como un factor cultural decisivo propio de la época actual, sin el cual no entenderíamos el contexto latinoamericano. Efectuamos un ejercicio saludable para tratar de superar la unilateralidad cognitiva, defender y sustentar, tanto en lo discursivo como en lo cultural, el valor de la pluralidad, sin que ello signifique, por fuerza, una justificación de validez absoluta. Me parece importante, defender y sostener tal valor, puesto que afirmar lo contrario sería continuar remarcando los costos humanos que se han pagado cuando algo o alguien se autonombra el representante único y legítimo de una causa, movimiento o idea. Nuestra postura intenta defender la permanente existencia de la posibilidad de elegir. Transitar por caminos diversos permitirá alcanzar ciertos objetivos mínimos comunes, a condición de aceptar la pluralidad, pues ha sido la voluntad de absolutización lo que ha provocado el incremento y expansión del nihilismo.

La pluralidad teórica y cultural no es un mal que debe combatirse. Por el contrario, constituye una situación que ha de convivir con verdades históricamente situadas si se desea evitar la violencia ejercida en nombre de una idea unívoca de razón. Puede decirse que se trata de una posmodernidad crítica, siempre que se apele a cierta delimitación ética, se apueste a una posibilidad de construcción colectiva y se impulse una empática intelectual desde la cual podamos *sentir juntos*. Pero sobre todo, se trata de establecer un diálogo siempre abierto e inacabado no sólo con otras perspectivas y disciplinas teóricas, sino también con una realidad que se desvanece constantemente en el aire.

LATINOAMÉRICA: LA ESCISIÓN DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA

Francisco Guzmán Marín*

A mi *Piccola Fasci*

Hegelianos de día y epicúreos de noche,
los gobernantes de nuestros *booms* económicos
creyeron que el proceso dialéctico de la historia
hacia la perfección y el progreso nos daría,
por partes iguales, libertad, bienestar y felicidad.

Carlos Fuentes

La nación escindida

Desde el principio, Latinoamérica *fue* "dos naciones", nos advierte Carlos Fuentes.[1] Una, la *nación legal*: instaurada primero por el paternalismo de la corona de los Habsburgo y los Borbones en *Las Leyes Generales de las Indias*, refundada después por el ánimo "frigio" de los nacionalistas conservadores y liberales —pese a las fuertes tensiones y contradicciones internas que los enfrentan—, en las constituciones

*Departamento de Superación Profesional, Secretaría de Educación en el Estado de Michoacán de Ocampo, México.

[1] Para abundar sobre el particular, se puede recurrir al capítulo sobre "García Márquez: la figura del poder", en Carlos Fuentes, *Valiente mundo nuevo*, México, FCE, 1994.

políticas de las "naciones" independizadas, copias extralógicas de los modelos legales de la Francia revolucionaria, del pacto social de Inglaterra y de la declaratoria fundacional de Estados Unidos de América del Norte. Pero también se encuentra la otra "nación": negada, *underground*, soterrada, es la *nación real* que acontece a las espaldas de la pretendida benevolencia de la monarquía española, en las encomiendas, en las haciendas, en los pueblos marginados indígenas del continente; la que se reproduce después de los movimientos independentistas detrás de la legalidad libertaria, igualitaria y fraterna, en la denigrante servidumbre de las minas, de las regiones madereras como Valle Nacional y de la zona henequenera de Yucatán, en México, siempre dominada por terratenientes, caciques y capataces. La *nación legal* es el anhelado arribo de Latinoamérica a la modernidad; representa la racionalización sociopolítica del Nuevo Mundo —la afirmación de su "mayoría de edad", para decirlo en términos kantianos—, mientras que la *nación real* permanece varada en la premodernidad, inexorablemente anclada al "irracional" peso de la legitimidad tradicional del poder —característica central de los pueblos premodernos, según Habermas.

Prevalece entre la legalidad constitucional y el acontecer social latinoamericano un abismo que los separa en dos mundos difíciles de conciliar, no sólo porque parecen ignorarse mutuamente, sino porque representan valores civilizatorios antagónicos, divergentes, contradictorios. Por eso mismo, ambos tipos de "naciones", o de "mundos", coexisten en una paradójica independencia: aspiran a los mismos objetivos del humanismo moderno, tales como el respeto a los derechos humanos, la limitación del poder, la división política, la ciudadanización, el estado de derecho, etcétera; pero reflejan realidades distintas. El mundo de la legalidad representa la aspiración del sueño latinoamericano de la contemporaneidad del proyecto civilizatorio moderno, en tanto que el mundo de la cotidianidad encarna los fuertes contrastes económicos que dividen a la sociedad en un radical orden jerárquico, en los duros remanentes de cacicazgos y clientelismos políticos, la explotación intensiva tanto de la mano de obra como de los recursos naturales, la marginación y la encubierta discriminación étnica. La actual desarticulación entre la dinámica de los poderes legislativos y los problemas más apremiantes de la sociedad latinoamericana es un claro ejemplo de esta escisión sociopolítica que padece la región; paradójicamente, los legisladores elegidos a través de los accidentados procesos democráticos representan cada vez menos los intereses de sus electores, para erigirse en fieles salvaguardas o, en su defecto, en irreductibles detractores de las previsiones del poder ejecutivo quien a su vez se asume como la encarnación directa de los dictados ortodoxos de las tesis sociopolíticas de las "naciones desarrolladas" y de la correspon-

diente teoría económica neoclásica. En México, tanto Ernesto Zedillo como Vicente Fox apelan a la legitimidad numérica del sufragio electoral para impulsar las reformas socioeconómicas que prescriben, sin constituir los marcos de consenso que permitan la participación de la sociedad en la definición del proyecto de nación que impulsan. Este fenómeno se reproduce de la misma manera por toda Latinoamérica, en donde la situación más terrible se presenta en la Argentina de principios del siglo XXI, debido a la severa crisis socioeconómica que aqueja a este país sudamericano.

Sin embargo, históricamente el marco legal es tanto el principal y el más importante campo de batalla intelectual e ideológico, como el ámbito de justificación de los proyectos económicos, políticos, culturales y sociales de los diversos agentes de participación en Latinoamérica. Durante las épocas posindependentista y posrevolucionaria, la constitución de la "legalidad política" consumió una buena cantidad de tiempo, inteligencia y esfuerzo de los diferentes grupos en pugna, como elemento fundacional de las identidades nacionales. Ante la ausencia de una tradición cultural, racial o étnica que sintetice la diversidad social en un proyecto de "Estado-nación", al modo europeo, la jurisprudencia política se ha convertido en el principal agente de promoción identitaria en la región. En la actualidad, sobran los ejemplos del recurso legal para soportar propósitos diversos y hasta contradictorios. Así, tenemos que los simpatizantes de Pinochet apelan al marco constitucional de la nación chilena —propuesto por él mismo durante la dictadura— y al derecho internacional para evadir la responsabilidad de sus acciones durante el régimen militar que encabezó entre 1973 y 1990; mientras que, por su parte, los diversos sectores chilenos recurren al mismo marco legal para buscar su posible enjuiciamiento por actos tales como el terrorismo de Estado, el genocidio, los desaparecidos y presos políticos, las inhumaciones ilegales, etcétera.

En México, el gobierno se escuda en la legalidad para contrarrestar la acción beligerante de los zapatistas, en tanto que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) demanda modificaciones constitucionales para comprometer la transformación sociopolítica del país; y no olvidemos los artificios legales que permitieron la disolución del parlamento peruano y el derrocamiento del político-histrión Bucaram.

Pero, cualquiera que sea el caso, las condiciones de desigualdad social, étnica y cultural continúan sin grandes cambios en la región, lo cual provoca que miles de indígenas se encuentren en condiciones extremas de pauperización y que, de acuerdo con datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), hacia el final del siglo XX, 98% del total de las tierras rurales se concentren en las manos de

grandes terratenientes, condenando a 55% de los campesinos a la pobreza. De esta forma, merced a que representa el núcleo de constitución de las diversas proyecciones históricas de los estados latinoamericanos, la *nación legal* se halla inmersa en una dinámica de permanente transformación; en tanto que la *nación real* permanece varada en el tradicionalismo político, económico y social, sin participar de manera activa de las reorientaciones socioculturales que establece aquélla.

Empero, esta falta de correspondencia entre el pretendido *imperio de la ley* y el campo de acontecimientación social en Latinoamérica, no puede explicarse nada más recurriendo a su reducción al fenómeno de la corrupción, puesto que éste sólo tiene sentido como acto violatorio de la ley dentro de un contexto social donde la legalidad es tanto un hecho estructural, como un principio ético de relación social; la corrupción es un caso límite del orden legal que pone a prueba su eficacia, su pertinencia o su vigencia en el devenir de la práctica social. Pero en la región lo que persiste es una clase de "inconsciencia de legalidad", es decir, la ley es sólo un ornamento formal que la mayoría de la sociedad desconoce y, por ende, tampoco norma sustantivamente sus relaciones, convenios y acuerdos; aunque esto también tiene la consecuencia de la imposibilidad de observar, vigilar y demandar el buen desempeño de la administración pública. Desde esta perspectiva, se explica la congénita ignorancia jurídica de los legisladores, el desconocimiento de los derechos y obligaciones cívicos de la sociedad, la ineficiencia de los procuradores en las dinámicas de extradición con países del hemisferio norte y las famosas "concertacesiones" del México salinista (acuerdos políticos "secretos" establecidos tras las bambalinas del escenario político público, pero conocidos, comentados, sancionados e, incluso a veces, celebrados por todos). No, no es cinismo generalizado; es la sencilla expresión de la inocencia que otorga la "inconsciencia legal".

Me anticipo a posibles objeciones: esta aparente contradicción entre la concentración del interés público sobre el mundo legal y la fatal ignorancia colectiva de la ley, es el resultado paradójico de la distancia histórica que priva entre ambas "naciones" —como las denomina Fuentes—. En efecto, la legalidad es el centro del debate de la transición política[2] de las naciones latinoamericanas como pretensión organizativa social por

[2] Exclusivamente política, porque como bien lo advierte Jaime Osorio en *Lo gobernable e ingobernable de la democracia en América Latina*, a través de agudas e inquisitivas preguntas-afirmación —"¿A quién se ha consultado en América Latina para saber que la meta, por ejemplo, era reestructurar las economías de la manera que se ha hecho y a quién se consultó en América Latina para determinar que los costos serían los márgenes de desempleo, subempleo y pobreza que actualmente se viven en la región? ¿Alguien puede afirmar que en los procesos electorales llevados a cabo

defecto; a modo de ejemplo, valga mencionar el énfasis que se pone en la reforma normativa para fortalecer la transformación democrática, sin atender a las condiciones socioculturales que la fundamentan, es decir, se adopta el presupuesto básico de que reformando el marco jurídico del Estado, las prácticas sociales se democratizarán por consecuencia; pero, al mismo tiempo, existe una gran desconfianza pública sobre la legitimidad, la funcionalidad, la suficiencia e, incluso, la pertinencia del orden legal para normar las relaciones de la sociedad, de ahí su desconocimiento crónico y recurrente. ¿Para qué conocer un marco legal al que todos apelan, pero que nadie respeta, puesto que todo es negociable, aun la propia aplicación y observancia de la ley?

Entonces, ¿cuál es el problema? ¿Por qué este abismo entre el campo del acontecer y el ámbito de legalidad latinoamericano? La ley es la formalización de los valores éticos de una sociedad; de ser cierto este principio elemental, tendremos el comienzo de una razonable respuesta, esto es, los órdenes legales que sirvieron de modelo a Latinoamérica para constituir su propio espectro constitucional, derivaron de una trama valoral concreta: la *Carta Magna* surge como producto de la reforma del pacto entre la sociedad y la monarquía inglesa, la *Constitución de los Estados Unidos de América* deviene del movimiento de ruptura y resignificación de las agobiantes tradiciones europeas —rs un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la Vieja Europa—, nos diría Hegel—,[3] y la *Declaración de los Derechos del Hombre* emana de la plena secularización del poder político, así como de la conciencia social del desplazamiento de la soberanía, el reconocimiento formal de la ciudadanización del individuo y la consecuente inauguración del Estado nacional; mientras que la *nación legal* latinoamericana se instaura de origen desarticulada del conjunto de valores —muchas veces confrontados y contradictorios— de una sociedad ya de por sí múltiple y pluricultural, respondiendo sólo a las aspiraciones de una élite que se reivindica como heredera legítima de la tradición occidental, e ignora o soslaya los complejos contrastes de su contexto social.

---

en América Latina desde el inicio de las 'transiciones democráticas' estos temas han sido realmente consultados?"—, la sociedad latinoamericana no es consultada, ni participa en la definición de los proyectos económicos de la región, pues, como producto de su herencia liberal, persiste en una separación sustantiva entre el ámbito de la política y el espacio de la economía; al respecto, Osorio señala: "El privilegio de una visión puramente procedimental de la democracia refleja que los nuevos liberales siguen amarrados al viejo temor liberal que buscó impedir que desde la política se cuestione el orden de la economía."

[3] *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [trad. del alemán de J. Gaos], t. I, Madrid, Revista de Occidente, 1928.

En pocas palabras, los diferentes marcos de legalidad que sirven de modelo a las aspiraciones de racionalización moderna de las élites latinoamericanas son la síntesis de la trama de valores morales de sociedades específicas en momentos históricos concretos; es decir, el orden legal es inmanente a la práctica ética de una sociedad, de ahí la íntima relación entre ambas dimensiones: el espacio de la ley y el campo ético de las relaciones sociales; pero Latinoamérica no ha tenido todavía la oportunidad —o no se la ha dado— de formalizar sus propios valores morales, su peculiar eticidad, empeñada como está en importar los remanentes del logocentrismo; dicho en palabras del maese Hegel: "Lo que hasta ahora acontece aquí no es más que el eco del Viejo Mundo y el reflejo de ajena vida",[4] lo cual explica la presencia desarticulada de las dos "naciones" en la región.

La interpretación de Latinoamérica

Esta escisión entre el mundo *legal* y el mundo *real* no es exclusiva de este ámbito, ni mucho menos la ocasión excepcional del acontecer sociopolítico regional; por el contrario, representa un caso más de la disyunción que prevalece entre la formalización del pensamiento —copia extralógica, insisto, de los modelos occidentales— y el contexto cotidiano donde se traman, se desarrollan y se reproducen las relaciones socioculturales latinoamericanas. Parafraseando a Salazar Bondy, bien podemos decir que mientras en Occidente el pensamiento disciplinario —filosofía y ciencias— es la cumbre de la *Weltanschauung* dominante en el espacio social, en Latinoamérica el discurso formal se encuentra desfasado de las prácticas identitarias tanto de su estructura regional como de la singularidad local; esto significa que el lance teorético es el modo preeminente y particular del *logos* para descubrir-se, decir-se y representar-se. Desde esta perspectiva, podemos afirmar que existe una relación directamente proporcional entre los movimientos o corrientes teóricas y los desplazamientos de la sociedad occidental; en ocasiones, como recuentos de la experiencia cultural; en otras, como revisiones críticas; en algunas más, como anticipaciones utópicas. Pero en el caso de Latinoamérica se parte de abstracciones, conceptos y nociones preconstruidas —de una *Weltanschauung* importada— para comprender su ser cultural; en este sentido, no es raro que la única posibilidad del reconocimiento de alguna probable originalidad regional sean variaciones del sistema-mundo constituido por la expansión eurocentrista, a saber: *capitalismo tardío* (Habermas),

[4] *Idem.*

desarrollo sui generis (Osorio), *capitalismo dependiente* (CEPAL, Cardoso, Faletto), *paramodernidad* (Dussel), *modernización trunca* (Fajnzylber), *culturas híbridas* (García Canclini), *democracia inconclusa* (Boron), etcétera; esto sin olvidar la exótica denominación de *extremo Occidente* (Alain Rouquié), derivada de la incapacidad para romper la concepción binaria que reduce a la confrontación de dos proyectos civilizatorios —encarnados por Oriente y Occidente— el devenir histórico de la cultura humana, desde donde el continente social africano es desvanecido en las sombras del origen, el primitivismo y el agotamiento histórico, mientras que la experiencia latinoamericana se diluye en la asimilación occidentalizada y occidentante. Así pues, sumidos en la profundidad de su ensimismamiento logocéntrico los unos, e irremediablemente atrapados en el hechizo de la omnicomprensión histórica: universalismo y globalidad, los otros, sólo saben identificar y proyectar la repetición —atrasada o deformada— de la tradición occidental en Latinoamérica, pese a la férrea resistencia que objeta la *nación real*. Tal hecho explica la persistencia de dos fenómenos en la región: el arribo siempre tardío a la proyección histórica de los países desarrollados —de acuerdo con los cánones occidentales—, lo cual provoca el trauma social del "atraso congénito", del "tradicionalismo ontogenético", de la "tara cultural" que nos impide llegar plenamente a la modernidad; y, por ende, la necesidad irrecusable de ser tutelados, protegidos, custodiados para participar de los beneficios de la civilización, representados ahora por el modelo de la *american life*.

Este fenómeno de asimilación histórica mediatiza tanto la constitución de los sistemas de explicación, como el diseño de las políticas económicas, sociales y culturales latinoamericanas, condenando a la región a un estado de reflejo necesario del que no puede escapar. Tenemos el imperativo categórico de ser políticamente democráticos, económicamente neoliberales y culturalmente modernos. Desde este punto de vista, los intelectuales realizan sus valoraciones y predicciones: la caída del Partido Revolucionario Institucional (PRI) de México en 1994, postergada después para el año 2000 y esperada ahora como producto de la orfandad a la que lo ha condenado su expulsión del poder presidencial; la desaparición de los movimientos guerrilleros centroamericanos, con el derrumbe de la "cortina de hierro" y el consecuente desprestigio del marxismo; la consolidación de los bloques regionales, merced a la recomposición de los centros de poder mundial y a los tratados económicos multilaterales; sin soslayar la ineludible transición a la democracia. Pero también desde ahí se trafica con las esperanzas populares en los procesos electorales. ¿Cómo encontrar la "originalidad" o la "especificidad" de Latinoamérica si la interrogamos desde los modelos, teóricos o tradicionales, de la experiencia

occidental? En esta lógica, la forma de las preguntas sobre esta continentalidad cultural asume el siguiente patrón de reflexión:

> ¿Existen diferencias estructurales entre el mundo desarrollado y el subdesarrollado o sólo hay diferencias de "grados de desarrollo"? ¿Nuestras originalidades respecto a aquel mundo obedecen a cuestiones folclóricas, culturales, étnicas, de idiosincrasia o responden fundamentalmente a formas de organización económica, política y social? ¿Somos particulares porque producimos de manera predominante café, azúcar, cacao, cobre y petróleo o porque jugamos un papel específico en la producción y reparto de la riqueza mundial? ¿Nuestros problemas económicos se deben a que otras regiones y naciones nos expropiaron o a que junto a lo anterior existen estructuras que favorecen procesos específicos de explotación interna y de transferencia de recursos al exterior? ¿Nuestro atraso es por carencias en la modernización o es que nos modernizamos de una manera particular?[5]

Si se parte de la necesidad de semejanza histórica, sin duda alguna lo que se encontrará son los rasgos, los elementos y los vestigios que la confirman. Sencillo acto de prestidigitación intelectual. Las preguntas anteriores constituyen un buen ejemplo de la forma prototípica de cuestionar el campo de acontecimientación [*sic*] latinoamericano. Todas ellas presentan tres características básicas: interrogan sobre la diferencia afirmando la semejanza; integran el parámetro de contraste los valores y los conceptos logocéntricos, y asumen como alternativa exclusiva de la perspectiva del devenir histórico las fases de la civilización occidental —con la cual concuerdan, discrepan o discuten—. Esta situación forma parte sustantiva del sistema de poder vigente, impuesto por el movimiento expansivo de la civilización de Occidente, en su variante de "colonialismo blando", pues, como bien apunta Huntington: "Occidente, en realidad, está utilizando las instituciones internacionales, su potencia militar y sus recursos económicos para gobernar el mundo de manera que se mantenga el dominio occidental, se protejan sus intereses y se fomenten sus valores políticos y económicos".[6]

Me permito una breve digresión, desglosada en dos sentidos: primero, la función desempeñada por la semejanza en la incorporación del continente americano al espectro de comprensión occidental y, segundo, la semejanza como forma de articulación de los elementos de explicación

[5] Jaime Osorio, "La construcción (o deconstrucción) de América Latina como problema teórico", en *Política y Cultura*, núm. 8/8, Departamento de Política y Cultura, UAM-Xochimilco, pp. 297-298.

[6] Samuel P. Huntington, "El conflicto entre civilizaciones", en *Ciencia Política*, revista trimestral para América Latina y España, IV trimestre, núm. 33, Bogotá, Colombia, 1993.

del acontecer socioeconómico y político-cultural en Latinoamérica. En referencia al primer aspecto, conviene apuntar que la semejanza es la estructura organizativa de la interpretación en la *episteme* clásica —de acuerdo con Foucault—. De esta manera, Occidente recurre a las principales autoridades de su tradición intelectual para explicar la "especificidad" del Nuevo Mundo, es decir, aproxima a su propio ser la contingencia de la alteridad, por mediación de los aspectos que la tornan semejante a su propia experiencia histórica; con respecto al segundo, como consecuencia de lo anterior, la semejanza es el agente que articula los datos, las huellas, los vestigios de la *nación real* latinoamericana, para dotarla de sentido dentro del acontecer de la historia universal —o, si se prefiere, de la estructura global—, de tal modo que cualquier posible expresión de peculiaridad local es subsumida en la trama de comprensión que instaura aquélla. Así, tenemos que cualquier tipo de práctica económica responde a las necesidades de desarrollo del capitalismo mundial, toda reforma política la aproxima o la aleja de la transición democrática y cualquier transformación social se convierte en un indicador del grado de su modernidad. La semejanza modifica la perspectiva de la percepción y dota de sentido extralógico al acontecimiento. Por eso el devenir sociocultural latinoamericano se representa como una mera variante del sistema-mundo occidental, como se apuntó antes.

Las formas de interpretación sobre Latinoamérica se encuentran históricamente determinadas por el rasgo de la semejanza. A problemáticas singulares se imponen conceptos que pretenden su correspondencia contemporánea con los procesos sociales occidentales. Revisemos dos casos, separados en el tiempo, pero unidos por la misma constante de interpretación; tales son:

1. El paradigma *liberal-conservador*. En tanto que en Europa, como consecuencia del desplazamiento de la soberanía del *corpus* del monarca hacia la voluntad popular —concebida como el conjunto de las voluntades individuales, por lo menos en la perspectiva rousseauniana—, en el siglo XIX, surgen tres ideologías políticas: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo,[7] las cuales enfrentan y confrontan el problema de dirigir al naciente "Estado nacional" y, por ende, de reorganizar las identidades nacionales en un proyecto político que responda al nuevo con-

[7] En este tenor, Wallerstein nos expone lo siguiente: "La historia de los tiempos modernos, en términos de la historia de las ideas o de la filosofía política, es bien conocida. Se puede resumir como sigue: durante el siglo XIX surgieron tres grandes ideologías políticas: el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo. Desde entonces, las tres (en formas siempre cambiantes) han estado en lucha entre sí". *Vid.* Immanuel Wallerstein, "¿Tres ideologías o una? La seudobatalla de la modernidad", en *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996, p. 75.

junto de valores seculares y civiles; por su parte, en Latinoamérica las élites tienen ante sí la necesidad de constituir un cierto tipo de soberanía, una determinada identidad y promover un espíritu integracionista, como dispositivos defensivos frente al riesgo siempre latente de los embates expansionistas de la Europa o de la América anglosajona. En este sentido, Aída Lerman sostiene que "América Latina o Latinoamérica constituyó en sí misma una idea de integración o unión y nació como expresión dentro del marco de latinidad predicada por Francia en el movimiento Panlatinista europeo que intentaba hegemonizar. América Latina se construyó por la necesidad de comportarse como un gran bloque de unidad cultural frente a la América sajona".[8]

Me anticipo a la objeción: se puede aducir que el principal empeño decimonónico de las élites latinoamericanas era la constitución de los estados-nación y, por lo tanto, se trata finalmente también de la confrontación de diversos proyectos políticos; esto es un mero efecto de superficie, pues subyacen diferencias radicales entre ambas expresiones: en el Viejo Mundo los conservadores persiguen atemperar la radicalidad del movimiento moderno —"la ideología conservadora era 'reaccionaria' en el sentido inmediato de que era una reacción al advenimiento de la modernidad, y el objetivo que se proponía era (en la versión dura) invertir por completo la situación, o bien (en la versión más sofisticada) limitar los daños y postergar lo más posible los cambios que se avecinaban"—[9] y los liberales se proponen el derrumbe de las viejas estructuras que detenían el desarrollo "natural" del progreso humano: "los liberales trataron de propagar sus ideas y de introducir su lógica en todas las instituciones sociales, a fin de limpiar al mundo de los residuos 'irracionales' del pasado".[10] Luego, se trata de programas políticos que traman una férrea lucha por imponer distintos modos de civilización, antagónicas formaciones societales.

En tanto, en el Nuevo Mundo ambas tendencias buscan con desesperación un eje aglutinador en torno del cual conformar una "nación" al estilo occidental es el mismo programa sociocultural, pero con matices distintos de comprensión y organización política; por eso, tanto los argumentos como los hombres se confunden en los principios teóricos y en los objetivos sociales; el caso más peculiar de esta confusión es la controvertida figura de Antonio López de Santa Anna, en México. Pero tampoco escaparon de esta ambigüedad los grandes libertadores latinoamericanos, Bolívar y San Martín.

[8] Aída Lerman, *Ideas y proyectos de la integración latinoamericana*, México, UAM, 1996, p. 18.

[9] I. Wallerstein, *op. cit.*, p. 78.

[10] *Ibidem*, p. 79.

> Bolívar había pensado así, había pensado en ofrecer el trono de América a algún monarca europeo; San Martín pensó en una monarquía que tuviese su asiento en los Andes, donde antes estuvo el Imperio Inca, acaso bajo algún heredero de este imperio. Bolívar se mostraba, también, partidario de una presidencia vitalicia y San Martín de una monarquía constitucional. Pero los libertadores también se transformaban en dictadores.[11]

Con el moderno principio eurocéntrico de que a todo Estado le corresponde una nación, entonces el objetivo fundamental de la constitución de la disposición estatal latinoamericana es reducir una realidad pluricultural y multiétnica a una homogénea identidad nacional: "El nacionalismo proclama: a toda nación un Estado, a todo Estado una sola nación. Sobre esta idea se construye en México una 'nación imaginada' (Benedict Anderson); se trata entonces de reducir a la fuerza una realidad multinacional y multiétnica a una forma homogénea. Y ésa es la misión del nuevo Estado".[12] Es verdad que en Europa subyacen diversas formaciones culturales dentro de los modernos estados nacionales, pero éstas se han resuelto históricamente mediante distintos pactos sociopolíticos, culturales y étnicos. Así, por ejemplo, la monarquía representa el pacto político de la comunidad que conforma a la Gran Bretaña y a España, mientras que la tradición romana es el garante de la unidad italiana y la raza es el soporte de la nación germana. Sin embargo, la constitución del Estado-nación en Latinoamérica no proviene de pacto alguno; por el contrario, la homogeneidad política que pretende la disposición estatal procede de una doble estrategia de asimilación: por un lado, la negación de la alteridad mediante la imposición de la "forma de vida" occidental y, por otro, la reducción sobrecodificada de la multiplicidad cultural a dos envíos socioétnicos, el mestizo y el indio. Entonces, a problemas distintos y a agentes sociales diferentes se les impone, por pretendida correspondencia histórica, las mismas unidades de análisis sociocultural. En este sentido y sin ironía, esto supone que a dos piezas artesanales, la una de barro y la otra de fina cerámica, se pueda atribuir misma calidad, textura y tesitura material, sólo por haber sido atemperadas en el mismo horno y en el mismo segmento temporal: un absurdo evidente.

2. Las *teorías de la dependencia*. De manera muy sucinta, asumiendo los riesgos reduccionistas que esto conlleva, se puede afirmar que la interpretación de Latinoamérica instaurada por las denominadas teorías de la dependencia no es más que una variante del pensamiento moderno del desarrollo, inaugurado por la revolución racionalista y por la revolu-

---

[11] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 232.

[12] Luis Villoro, "Florescano: forjar una patria unida", en *La Jornada*, 31 de enero de 1998. Texto leído en la presentación del libro *Etnia, Estado y nación*, de Enrique Florescano.

ción técnico-tecnológica, las cuales plantean un movimiento progresivo de la historia humana hacia niveles supremos de organización y de bienestar social. Alrededor de la sexta década del siglo XX, emana esta corriente de pensamiento del énfasis puesto en las relaciones de desigualdad que prevalecen en el capitalismo mundial. Percibe la existencia de un *centro* con mayor desarrollo industrial y, que por tal motivo, concentra las riquezas del mundo; en el extremo del sistema se encuentra la *periferia* —o el *extremo*, si se prefiere—, que tiene la función de proveer de los insumos primarios a las necesidades de aquél; de ahí que su situación sea totalmente dependiente. Prebisch señala:

> El tipo de conexión de cada país periférico con el centro, y la amplitud de esta conexión, dependían en gran medida de sus recursos y de su capacidad económica y política para movilizarlos. En mi opinión, este hecho tenía la mayor importancia, ya que condicionaba la estructura económica y el dinamismo de cada país, es decir, la mayor o menor rapidez con que podría penetrar en ellos el progreso técnico y las actividades económicas que tal progreso implicaría al desenvolverse. De igual modo, este sistema de relaciones económicas internacionales trajo consigo una exagerada absorción de ingreso de la periferia por parte de los centros.[13]

El esquema dependentista, en cualquiera de sus dos versiones —exógena o endógena—, presenta los siguientes elementos característicos: la periferia se reconoce por su desarrollo trunco, deformado o inconcluso, lo cual le otorga su carácter dependiente; la periferia es un espacio meramente reactivo a los movimientos de recomposición del sistema. "En su versión latinoamericana, la dependencia es asumida en las concepciones iniciales como un fenómeno externo: se entiende que las economías de la periferia están subordinadas y dependen de las decisiones y vaivenes que suceden en el centro desarrollado";[14] y la industrialización es la respuesta para alcanzar el anhelado desarrollo: "la política de desarrollo que propuse se orientaba hacia el establecimiento de un nuevo patrón de desarrollo que permitiría superar las limitaciones del patrón anterior; esta nueva forma de desarrollo tendría como objetivo principal la industrialización".[15] Este mismo patrón de análisis se aplica a la comprensión y explicación de la relación sociocivilizatoria que se trama entre el *centro* y el *extremo* Occidente. Respecto de tal sistema de comprensión me permito indicar dos hechos:

[13] Raúl Prebisch, "Cinco etapas de mi pensamiento sobre el desarrollo", en *Comercio Exterior*, México, vol. 37, núm. 5, mayo de 1987, p. 346.

[14] J. Osorio, "El marxismo latinoamericano y la dependencia", en *Las dos caras del espejo. Ruptura y continuidad en la sociología latinoamericana*, México, Triana, 1995, p. 56.

i. Un país desarrollado tiene como fuente una cultura desarrollada. Con esto quiero decir que, mediante ciertos movimientos revolucionarios de la *Weltanschauung*, se constituye un nuevo conjunto de valores y de prácticas sociales que aspiran a la superación permanente de sus limitaciones técnico-culturales y reproducen, a través de una microfísica de producción e intercambio de bienes de capital, el sistema estructural del capitalismo. La industrialización es un efecto de la práctica social, no la matriz cultural del desarrollo. Ahora bien, no podemos afirmar que esto realmente suceda en Latinoamérica, donde el "empresario" tiende más hacia los valores de acumular riqueza que a los de invertir en el circuito de reproducción del capital; no existe una especialización social del trabajo —las comunidades indígenas y los "milusos" urbanos dan buena cuenta de ello—; la industrialización no ha generado un sistema masivo de consumo, sino que ha especializado tanto a la producción como al consumidor;[16] las industrias transnacionales contribuyen a reproducir la desigualdad estructural; los milagros regionales han sido más una ilusión que un factor de arraigo de la cultura capitalista, los violentos vaivenes del crecimiento económico regional son un buen ejemplo de esto. "Después de un crecimiento industrial rápido, acompañado de un acelerado proceso de urbanización, se llega a la década del setenta, en la cual se observa una creciente y generalizada frustración respecto a los resultados de la industrialización",[17] nos señala Fajnzylber; la vorágine del cambio

[15] R. Prebisch, *op. cit.*, p. 346.

[16] Si entiendo bien a Osorio —más allá de la repetición o el balbuceo—, el proceso de industrialización en Latinoamérica ha fraccionado el circuito "normal" de circulación del capitalismo en donde la primera fase aprovecha las ventajosas condiciones regionales de producción (explotación intensiva del trabajo y de los recursos naturales), pero la segunda fase de distribución no cumple con la función de retroalimentar a la economía interna, mediante la masificación del consumo, puesto que los productos se dirigen hacia las altas esferas sociales del país, o bien, hacia los compradores del exterior. Razón por la cual, con la forma específica del proceso de industrialización seguido por Latinoamérica, el mercado interno ha sufrido más bien una contracción con la consecuente pauperización de la sociedad, que un desarrollo sustantivo y un mejoramiento de las condiciones de vida.

[17] Fernando Fajnzylber, *La industrialización trunca en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1983, p. 149. Me permito un comentario marginal: apelar a las cíclicas crisis del capitalismo no explica por qué después de altas tasas de crecimiento en Latinoamérica —6.9% de promedio anual entre 1955 y 1975, frente a 2.8% de Estados Unidos y 4.8% de la Europa Occidental, según los datos del mismo autor—, se desploma aparatosamente hacia la década de los ochenta; como tampoco explica, por sí solo, el deslumbrante desarrollo económico de Alemania y Japón, así como el frustrante subdesarrollo latinoamericano. Sin duda, hay elementos sustantivos que las teorías desarrollistas o dependentistas no consiguen explicar del todo.

constante y permanente es más bien visto como una tragedia que como una virtud histórica; la tradición sigue teniendo el peso preeminente de legitimación del orden social. Se trata, pues, de un problema que requiere de categorías heurísticas propias, que superen la visión deformada y deformante de Latinoamérica, cuya cultura no es desarrollada, dicho esto no de manera peyorativa, sino como lance diferencial de interpretación.

ii. El desarrollo del capitalismo no necesariamente transforma los sistemas políticos autoritarios. La experiencia latinoamericana y asiática nos muestra cómo la "revolucionaria" burguesía —presentida por Marx— se ha aliado con regímenes de explotación tradicional para imponer la práctica capitalista, pero también nos da cuenta del papel que han desempeñado las dictaduras para resolver los problemas de discrepancia irreconciliable entre las clases hegemónicas. En pocas palabras, la historia del siglo XX nos ha proporcionado evidencia suficiente como para romper con la perspectiva lineal y necesaria de la historia universal; bajo las estructuras del tiempo global coexisten múltiples temporalidades históricas que ofrecen el reto de construir nuevas formas de interpretación. El pensamiento etnocentrista que presenta a la alteridad como meras deformaciones de las constantes de la civilización —y al cual se aferran buena parte de los intelectuales, "reaccionarios o revolucionarios", de Latinoamérica—, está agotado, o, por lo menos, en franca descomposición.

De esta forma, prevalece la presencia y la desarticulación entre los dos mundos que organizan la experiencia histórica latinoamericana; esto es: el mundo impuesto de la interpretación comprensiva que percibe, representa y describe un conjunto sociocultural homogéneo, determinado por la civilización occidental y deformado por insuficiencia histórica o por equívocas políticas económicas, y el mundo de la *realidad* que resulta de las interrelaciones que se traman de un mosaico de diversidad étnico-cultural, de profundos contrastes sociales, de extremos económicos divergentes, de formas de dominación tradicionales y de modos de producción dispersos. Y aun cuando la situación impera hasta el presente, Villoro sólo la reconoce como parte del pasado, desde donde nos advierte:

> Entre la patria homogénea proyectada y la sociedad real había profundas diferencias. La primera compartía la misma cultura occidental y obedecía a un solo orden legal; la segunda era un mosaico de culturas diferentes y seguía sistemas normativos variados; la nación imaginada era homogénea: una suma de ciudadanos individuales que dejan de lado sus particularidades; la sociedad real era heterogénea: una multiplicidad de comunidades, pueblos, asociaciones. Aquélla consideraba valor fundamental al individuo, ésta, a la comunidad; aquélla debía ser laica, ésta era hondamente religiosa. En la nación imaginada el ciudadano participa de un poder impersonal, común a todo el país; en la sociedad real se integra una red de comunidades locales.

> Liberales y conservadores por igual proyectan una patria que coincide con un solo Estado soberano; la mayoría de los pueblos indígenas, en cambio, se reconocen en una "patria especial" —según la expresión de Molina Enríquez—, en una comunidad local, vivida y no imaginada, a la que pueden integrarse.[18]

Agregaría a esta última frase de Villoro, lo siguiente: "comunidad tampoco descubierta e insuficientemente interpretada". Un ejemplo evidente de la persistencia actual de este fenómeno se tiene en las diversas protestas que han generado las manifestaciones, declaraciones y actitudes de carácter religioso de los miembros del gabinete foxista y los legisladores del Partido Acción Nacional (PAN), en México, protestas que denotan la evidente disyunción existente entre la aspiración intolerante de la "política laica" de la *nación legal imaginada*, herencia del pensamiento de los reforma mexicana, y la profunda religiosidad que caracteriza a la práctica cultural de la *sociedad real*—para decirlo en los mismos términos de Villoro—. Por lo demás, la constante apelación a entidades y fórmulas divinas realizada por los políticos europeos y estadounidenses no se considera por la opinión pública como un serio riesgo para preservar la irrestricta separación moderna entre el poder político y la práctica religiosa; es decir, la sensibilidad social de estas naciones no se ve afectada y tampoco estima que se corrompa el carácter laico del Estado con la manifestación pública de las creencias religiosas de los políticos.

En cuanto caja de resonancia de las proyecciones históricas occidentales, por voluntad y necesidad de semejanza, en Latinoamérica se intensifican hasta el exceso las discusiones, previsiones, suspicacias, resistencias, aplicaciones y consecuencias de los programas civilizatorios previstos por los pensadores de Occidente; como ejemplo, valga la radical ortodoxia con que siguen los planteamientos de la teoría económica neoclásica los actuales gobernantes de la región, así como las graves consecuencias que tienen para la mayoría de la población. En el otro extremo se halla la férrea defensa que hacen los intelectuales de izquierda del continente de los conceptos, concepciones y principios clásicos de la teoría de la formación del Estado nacional, ante el refuncionamiento de la disposición estatal y el consecuente desplazamiento de la soberanía que padecen las naciones de la región como producto de su participación en los procesos de globalización económica, política, jurídica y sociocultural. De este modo, a pesar de que la soberanía está siendo erosionada tanto por la instrumentación de las economías del libre mercado, como por la intervención de organismos internacionales de derechos humanos en los asuntos internos de los países, sin olvidar el fortalecimiento de la juris-

[18] L. Villoro, *op. cit.*, s.p.

prudencia transnacional, para los intelectuales latinoamericanos de izquierda este desplazamiento actual de la soberanía vulnera la autodeterminación de los pueblos, empobrece al concepto mismo y somete a la sociedad a las determinaciones del extranjero, incluso cuando en los hechos participan, suscriben y celebran algunas de las acciones y consecuencias de dicho fenómeno.

En este sentido, el pensamiento desde y sobre la continentalidad cultural latinoamericana se constituye en la tensión que se trama entre la dinámica y conflictiva coexistencia de la *nación legal imaginada* y la *nación real*. La voluntad de semejanza y la necesidad de diferenciar sus rasgos de peculiaridad por contraste, valoración y referencia al proyecto occidental, definen tanto las cualidades propias del pensamiento como la misma experiencia cultural de Latinoamérica. De esta manera, en cuanto correlato de la binaria *Weltanschauung* de Occidente, que divide al mundo en dos envíos de fundamentación, expresión y concreción histórico-ontológica —hombre-mujer, apolíneo-dionisiaco, bueno-malo, nómada-sedentario, naturaleza-cultura, barbarie-civilización, desarrollo-subdesarrollo, Oriente-Occidente, entre otras dualidades—, el pensamiento de esta continentalidad encuentra dos grandes tendencias de reflexión: por un lado, la definición del discurso regional como producto del balbuceo, la copia y/o la repetición de las formaciones discursivas construidas por la dinámica de saber de Occidente, de donde proviene una constante inseguridad tanto de la legitimidad como de la validez aportativa que ofrece a la cultura universal —en esta vertiente es posible situar el análisis de Salazar Bondy, en particular el que realiza en su libro *¿Existe una filosofía en nuestra América?*—; por otro lado, el reconocimiento de la mayoría de edad del continente americano y, por tanto, su posicionamiento como entidad pensante, esto es, la aceptación *de facto* de la existencia de una disposición discursiva propia, de un *logos* auténtico que participa de manera activa en el examen de la experiencia humana —en tal enfoque se puede mencionar a Horacio Cerrutti con su libro *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su* modus operandi—. El límite extremo de la primera se representa en la posición que asigna a Occidente la función de pensar y atribuye a Latinoamérica la sola aplicación de los programas socioculturales construidos por la aspiración histórica de éste —esta perspectiva se sintetiza en la contundente conclusión del argentino Juan Bautista Alberdi, quien señala que: "la América practica lo que piensa la Europa"—,[19] mientras que la radicalización de la segunda se encarna en la concepción que reconoce en el envío histó-

[19] Juan Bautista Alberdi, *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, en *Escritos póstumos*, s.l., t. XV, p. 613.

rico latinoamericano la realización ontológica, utópica, social, cultural, política y étnica del proyecto de la civilización occidental por medio de la superación de las deficiencias, inconsistencias y/o contradicciones que la caracterizan, como producto del enriquecimiento histórico que le proporciona la nueva experiencia sociocultural del continente (es la expresión de la Europa desterritorializada, la "raza de bronce" de Vasconcelos).

La "especificidad" epistémica de Latinoamérica

Como especificidad epistémica, Latinoamérica presenta varias aristas problemáticas: en primer lugar, la identificación de sus rasgos de unidad estructural. Las diferencias parecen imponerse a la comunidad de características. ¿Qué tienen de común las diferentes "naciones" que la conforman? ¿El lenguaje? La unidad lingüística es una vana ilusión; prevalecen oficialmente cuatro lenguas modernas: español con cerca de 140 millones de hablantes, portugués con alrededor de 90 millones, inglés y francés, las cuales coexisten con una importante diversidad de idiomas de carácter indígena, entre los que se destacan el quechua con cerca de 5 700 000 parlantes, el aimara con aproximadamente 1 150 000 y el guaraní con 1 700 000, todo ello sin olvidar las expresiones de lenguas *créoles* —variedades criollas del francés, el inglés y el español—, que se registran en el Golfo de México y el Caribe.[20] ¿La raza? Las expresiones raciales se multiplican en pequeños territorios, dependiendo de las mezclas y la magnitud de las migraciones étnicas. ¿La experiencia de la conquista o el pasado colonial?; el impacto de estos procesos fue diferente en cada caso. ¿El subdesarrollo?; esta unidad de análisis desaparece si aceptamos la posibilidad de aconteceres socioeconómicos distintos. ¿La "latinidad"?; entonces, al espectro habría que integrar a Canadá que tiene una fuerte ascendencia francesa, algo muy difícil de aceptar tanto por los intelectuales, como por el imaginario colectivo de la región. Canadá es, con toda claridad, una nación occidental desarrollada. ¿Cómo reconocer la unidad estructural latinoamericana, sin cometer el "pecado" de *petición de principio* y de ahí realizar un sencillo acto de prestidigitación intelectual?

En segundo lugar, en el caso de lograr identificar los elementos sustantivos que explican la unidad estructural latinoamericana, se enfrenta ahora el complicado problema de la selección representativa de los ejemplos: ¿cuáles son las territorialidades que concentran y/o sintetizan los rasgos representativos del acontecer de Latinoamérica? Aun cuando com-

[20] Estos datos fueron obtenidos de "La pluralidad lingüística", de Antonio Houaiss, en *América Latina en su literatura*, México, FCE, 1996.

partan la misma situación de marginalidad social, de pobreza, de despojo territorial y de racismo ladino, los indígenas del continente difieren en presencia de habitantes, en importancia social, en demandas políticas, en reconocimiento cultural y en estrategias de lucha, dependiendo de las condiciones específicas de su contexto. Así, mientras a Nicaragua sin grandes luchas masivas le fue reconocida su autonomía como estrategia estatal de "deshacerse" del problema "indio", en México el tema ha levantado mucha polémica y entraña diversos problemas de tipo administrativo, de geografía política y de influencia social; la lucha del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) poco puede explicarnos del movimiento de los "Sin Tierra" en su confrontación con los terratenientes brasileiros. Hacia el extremo del cono sur del continente, las culturas indígenas prácticamente desaparecieron, en tanto que en México existe una gran pluralidad étnica. Los contrastes pueden seguir enunciándose en forma indefinida, hasta perdernos en los límites del localismo.

El análisis acerca de las constantes económicas también representa un verdadero problema porque el diseño de las políticas económicas y su eficiencia dependen tanto de su situación geográfica como de los recursos con que se inserta al mercado mundial. La frontera común con Estados Unidos determina en alto nivel a la economía mexicana, mientras que la distancia permite relativos grados de movilidad e independencia; la petrolización económica de México y Venezuela nos pueden aportar muy poco acerca de la situación que prevalece en Chile, Brasil o Argentina. En ese sentido, la pregunta que puede plantearse en este problema es: ¿cómo evitar la *falacia de composición* en el lance interpretativo de Latinoamérica?

En tercer lugar, se presenta el problema de conciliar la perspectiva de comprensión local con los procesos de constitución del sistema-mundo; es decir, cómo identificar los aspectos propios de las aldeas locales y evitar confundirlos con meras resonancias de la aldea global, sin quedar atrapado al mismo tiempo en el hechizo deslumbrante de los aconteceres particulares. Este problema, me parece, no es exclusivo de los procesos de interpretación latinoamericana, sino que constituye el problema toral de la *episteme* social contemporánea; el pensamiento, así, confronta el reto de moverse entre las relaciones generales que definen a la civilización planetaria: mercado mundial, comunicación global, concentración virtual de capital, homogenización humanística, capitalismo hidraúlico, bloques económicos regionales, identidades transnacionales, y las peculiaridades que aportan posibilidades de transformación y redimensión de la estructura global. Se trata de ver el bosque sin perder de perspectiva los árboles. Aunque lo principal es cómo convertir este conocimiento en un agente estratégico de intervención sociocultural, sin caer en la impo-

tencia e inmovilidad que provoca la desigualdad estructural del capitalismo mundial, ni en la ingenuidad de sustracción o fuga que propicia el énfasis excesivo en las reivindicaciones específicas. Cualquiera de las dos situaciones conduce a la demagogia intelectual.

Y en cuarto lugar, es la posibilidad de construir o resignificar conceptos que de principio no interroguen sobre la especificidad de la diferencia, afirmando al propio tiempo la semejanza. Esto no significa negar la tradición occidental para construir un lenguaje que por exceso de autenticidad se convierta en un nuevo modelo de etnocentrismo y en la instauración de otro monólogo; por el contrario, se trata de constituir lenguajes de comprensión que puedan tramar un diálogo epistémico. Ése es el verdadero reto actual para Latinoamérica.

LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS EN EL SIGLO XXI

María del Rayo Ramírez Fierro*

Según un conocido y prestigiado diario de México,[1] el "último informe del Proyecto Global Trens 2020" patrocinado por el Consejo Nacional de Inteligencia de Estados Unidos (que incluyó a 13 organismos estadounidenses y una conferencia regional realizada en Santiago de Chile en junio de 2004), fue entregado a G. W. Bush, y en él se extrapola la situación actual de la geopolítica mundial. En este informe se afirma que los focos de atención de la seguridad del imperio estadounidense deben tomar en cuenta que:

1. El rostro de la globalización será asiático, pues China y la India configurarán una nueva balanza frente a Europa y Estados Unidos.

2. El avance del Islam es una amenaza militar antes que religiosa.

3. La emergencia de los pueblos indígenas reforzará sus identidades culturales.

En este artículo nos interesa en particular el último aspecto. Como ejemplos de la emergencia de los pueblos indígenas en América, el informe cita al neozapatismo mexicano, el "ascenso político del movimiento indígena en Ecuador, el discurso radicalizado de un sector del movi-

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Pedro Cayuqueo, "Informe de inteligencia de Estados Unidos: la amenaza indigenista en Latinoamérica", en suplemento mensual *Ojarasca*, núm. 96, *La Jornada*, abril de 2005.

miento aimara en Bolivia (MIP) y la lucha de los mapuche en el sur de Argentina y Chile".[2]

Los ámbitos en los que, de acuerdo con el informe, el imperio debe trabajar son: "la gobernabilidad democrática y sus instituciones, la inserción internacional [léase, inclusión a la globalización] mediante la relación con Estados Unidos y las principales potencias mundiales actuales. Las nuevas amenazas como el narcotráfico y las reivindicaciones indígenas serán los principales factores que determinarán el futuro latinoamericano";[3] por ello, estas situaciones extrapoladas deben ser consideradas desde las políticas de seguridad nacional del imperio estadounidense.

La relación y equivalencia ideológica entre el narcotráfico y los movimientos indígenas son equívocas y peligrosas para el propio desarrollo de estos últimos, pues representan una interpretación que se hace circular en los medios de comunicación y que al mismo tiempo genera estrategias de "protección" o, como dice el documento, estrategias de "seguridad".

En este contexto, y quizá derivado de un razonamiento semejante como el arriba expuesto, el informe prevé una especie de "contagio", lo cual reitera que uno de los caminos trillados del poder es la patologización de los conflictos para justificar la criminalización y la ulterior extirpación de la "enfermedad". Así, leemos en el informe que:

> A principios del siglo XXI, hay grupos indigenistas radicalizados en la mayoría de los países latinoamericanos. Este escenario supondría que para 2020 han crecido exponencialmente y logrado la adhesión mayoritaria de los indígenas en sus países: un efecto de contagio podría hacer que una rebelión indigenista, en un país, se extienda a otros.[4]

¿Que hará el imperio para evitar el contagio? El informe señala la tolerancia cero que incluye "mayor inversión en defensa militar y favorecer las alianzas con Estados Unidos. Por ello, se observa con preocupación la llegada al poder de las democracias latinoamericanas de mandatarios de izquierda en la región (Chávez, Lula, Tabaré Vázquez, Kirchner)".[5]

Dado este escenario de profundización de la conflictividad social, también se espera "el aislamiento internacional, empobrecimiento, fuga de capitales e ingobernabilidad".[6] Por ejemplo, el aislamiento internacional, probado por muchas décadas contra Cuba, muestra tendencialmente la tensión entre, por un lado la territorialización de conflictos transfron-

[2] *Idem.*
[3] *Idem.*
[4] *Idem.*
[5] *Idem.*
[6] *Idem.*

terizos (Ecuador, Perú y Bolivia para los movimientos afroindígenas en la zona andina; Chile y Argentina, para los movimientos del pueblo mapuche; o México y Guatemala para los movimientos indígenas mayas) que tiendan a la autonomía, y por otro, la inclusión forzada a la globalización, mediante la migración y la implementación de políticas encaminadas a las reformas estructurales —o privatización— de los estados nacionales latinoamericanos.

Asimismo, el informe del Proyecto Global Trens 2020 expone la preocupación de que el movimiento indígena se alíe con los grupos altermundistas y con los sectores del movimiento popular latinoamericano como los de mujeres, sin tierra, sin techo, sin trabajo, sin pensión, etcétera.

Así pues, en este contexto debemos problematizar las condiciones generales de América Latina frente a la migración, los movimientos indígenas, la demanda de autonomías regionales o locales, la injusta distribución de la riqueza social, la privatización de recursos naturales como el agua, el gas, las semillas, etcétera, la crisis de las instituciones políticas formales (Estado y partidos políticos), las demandas políticas y sociales de mujeres y jóvenes; pero al mismo tiempo debemos problematizar la(s) perspectiva(s) epistemológica(s) desde donde interpretamos estas problemáticas. Es decir, debemos problematizar el lugar teórico desde donde es interpretada la realidad incluidos los instrumentos y los medios con los cuales accedemos a su conocimiento.

Como sabemos, el crecimiento de la migración forzada o no, se ha acelerado en las últimas décadas en América Latina. Tanto la migración como los levantamientos indígenas son una "acusación activa al sistema político de México",[7] pero también de América Latina. La migración tiene un doble efecto derivado de la reconstrucción de las identidades individuales y colectivas tanto para los que ya están en un territorio (Estados Unidos/urbes como la ciudad de México; La Paz, Bolivia; Lima, Perú, etcétera) como para los que llegan a él (mujeres/varones, niños/niñas, indígenas/afroamericanos, mexicanos/latinos, etcétera). Por ejemplo, si hemos de creer lo que escribe Hermann Bellinghausen, para intelectuales del imperio estadounidense como Samuel Huntigton, "la ola morena [...] no sólo castellaniza a la cultura anglo, sino que, cada vez más, indianiza espacios de territorio estadounidense y genera espacios insospechados en las relaciones sociales".[8] ¿Estaremos en la antesala del "mestizaje cabeza abajo" que propone Felipe Quispe, "El Mallku" (El cóndor), líder indígena aimara exponente del katarismo radical en Boli-

[7] Hermann Bellinghausen, "La frontera crece/la frontera desaparece", en suplemento mensual *Ojarasca*, núm. 96, abril de 2005.

[8] *Idem.*

via?,[9] pues se debe considerar que "el castellano ya es la segunda lengua nacional en los Estados Unidos y los 'latinos' (concepto que incluye 'indios'), el sector de la población que más crece".[10] Sin embargo, hay focos rojos en México en zonas como Chiapas, Guerrero, Michoacán, Oaxaca y el Estado de México, pues se está produciendo un desdibujamiento en el arraigo cultural identitario de las comunidades que reciben cíclicamente a sus familiares migrantes. "Dicho sin esquematizar, los efectos de la migración en cientos de comunidades indígenas son también disgregadores, descampenizantes [*sic*] y hasta etnocidas".[11] La migración, así pues, tiene un doble filo: por una lado es una reacción al desastre económico, agrario y social que el sistema político, mexicano y latinoamericano ha provocado desde hace mucho tiempo, y que con el crecimiento de las políticas neoliberales de aumentar el marco de acción del mercado, capitales privados trasnacionales, y la apertura comercial al mercado global —de esos mismos mercados y capitales extranjeros— sirve como catalizador en sentido negativo de la "aniquilación de México (y América Latina) como lo entendíamos".[12] Por otro lado, paradójicamente, se presenta también la posibilidad de "liberación y reconstitución de los pueblos indígenas mexicanos"[13] y de toda nuestra América.

Siguiendo este segundo efecto, los pueblos amerindios organizados han llegado a planear, como apenas se apuntó arriba, el "mestizaje cabeza abajo". Para ofrecer una idea sencilla pero clara de lo que esto supone, mencionamos nuevamente la propuesta política, social y cultural del katarismo radical de Felipe Quispe en Bolivia, definiendo, en primer término, en qué consiste el katarismo.

> El katarismo es el proyecto ideológico promovido por pensadores aymaras [*sic*] con entrenamiento universitario. En el corazón de esta ideología está la posibilidad de recuperar una tradición contra hegemónica poderosa, opuesta tanto al proyecto liberal de construcción nacional, como a los ideales occidentales de homogeneización cultural y de construcción ciudadana bajo la forma reificadora del mestizaje cultural. Los intelectuales aymaras [*sic*] reconstruyen el accidentado pasado sin recurrir a las consabidas explicaciones de la historia caudillesca del siglo XIX, y en contra de la concepción épica de izquierda que ubica la redención social en el heroico proletariado minero. Como contraoferta explicativa, la intelectualidad aymara [*sic*] piensa

[9] Javier Sanjinés C., "Mestizaje cabeza abajo: la pedagogía al revés de Felipe Quispe, El Mallku", en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2002, pp. 135-155.

[10] H. Bellinghausen, *op. cit.*

[11] *Idem.*

[12] *Idem.*

[13] *Idem.*

> Bolivia como una secuencia de violentas luchas políticas y culturales conducidas por caciques indígenas desde 1780, cuando Túpac Katari, el líder de las rebeliones, fue derrotado por los españoles y sentenciado a muerte. Katari, de quien la ideología recoge el nombre, fue desmembrado y su cuerpo fragmentado quedó en la memoria histórica indígena como símbolo de rebelión. Para el katarismo, doctrina que lucha contra la ideología del cuerpo unificado bajo la hegemonía mestiza, el cuerpo de Katari debe mantenerse desmembrado hasta que llegue el día de la catástrofe liberadora.[14]

El katarismo utiliza la metáfora del cuerpo fragmentado y ha aparecido de manera simbólica en las recientes movilizaciones sociales de resistencia social y defensa del agua y del gas de los bolivianos con la bandera de la *wiphala*. Esta bandera ancestral expresa la presencia de varios pueblos dentro de una gran nación política-económica que respetaba la autonomía de quienes formaban parte de ella. La *wiphala* es una bandera de muchos pedacitos de colores, cada uno de los cuales manifiesta precisamente la diversidad dentro de una gran unidad económica y política.

A pesar de las escasas formulaciones teóricas del katarismo, la "metáfora simple del cuerpo fragmentado parece ser más eficiente que libros enteros escritos sobre la construcción del Estado. El katarismo, por tanto, no pertenece a una cultura letrada, a pesar de la presencia de intelectuales aimaras en su configuración".[15]

Habrá que recordar que una de las formas de reproducción de la cultura en América Latina ha sido precisamente la tradición oral, la memoria guardada y transmitida de generación en generación en los diversos pueblos. Así, no es de sorprender que la metáfora del cuerpo desmembrado tenga más sentido para la movilización de grandes contingentes de los pueblos indios que los discursos retóricos y huecos de los políticos de las élites mestizas.

A diferencia del katarismo moderado cuyos dirigentes se han incorporado a la democracia parlamentaria, como es el caso de la posición política del líder cocalero Evo Morales, el katarismo radical sabe que no se puede estar adentro y afuera del sistema político y prefiere mantenerse afuera de las instituciones "democráticas" formales. Su acción se realiza en la sociedad civil y, en particular, en la articulación de redes sociales de resistencia.

---

[14] J. Sanjinés, *op. cit.*, p. 138. Cabe mencionar que el término "Pachakuti", en aimara y qhichwa, implica "una revuelta del tiempo-espacio y se refiere a los grandes cataclismos sociales naturales que jalonan la historia larga de las sociedades indígenas en los Andes". Silvia Rivera Cusicanqui, "Metáforas y retóricas en el levantamiento de octubre", www.bolivianstudies.org, consultada el lunes 17 de octubre de 2005.

[15] *Ibidem*, p. 139.

El katarismo plantea una teoría política llamada "de los dos ojos". Esta teoría consiste en siempre considerar el "análisis de la sociedad en dos ejes visuales: un ojo ve Bolivia como el problema irresuelto de las clases explotadas; el otro observa al país como el problema de las naciones oprimidas (pueblos y grupos étnicos) y no representadas por el Estado".[16] Además, el katarismo considera insuficiente la percepción de la realidad boliviana, y podríamos decir, latinoamericana, a través de "una visión exclusivamente occidental, sistemática, que sólo observa con el ojo mental. Puesto que la propia óptica marxista sólo ve Bolivia con el ojo de la explotación de clases, el katarismo propone verla también con el ojo de las etnicidades".[17] Esta teoría de los dos ojos pretende poner sobre sus verdaderos pies la perspectiva objetivista acerca de una vivencia subjetiva desde la etnicidad y la explotación a través de "la experimentación de los elementos concretos y cotidianos de la etnicidad".[18]

Con lo dicho, podemos afirmar por un lado, que el peligro detectado por el informe del Proyecto Global Trens 2020 se adelanta a determinar *desde la perspectiva del imperio* lo que nosotros, hombres y mujeres mestizos latinoamericanos, todavía no vemos o no queremos ver, y por otro lado, que los *movimientos indígenas desde su perspectiva* teórica y política están entrelazados por una meta que va más allá de la sobrevivencia y la resistencia a la que han estado sometidos desde la colonia, y aportan la "teoría de los dos ojos" como el doble filo del análisis que no se puede obviar ni eludir.

Sin embargo, habrá que esclarecer algunos aspectos centrales del debate que opone la perspectiva del imperio y la de los pueblos que aún se reconocen como pueblos originarios de nuestra América.

1. Resistencia cultural y autonomía. Como el resultado del conocimiento depende del lugar desde donde se realiza, conviene decir que el lugar que asumimos no es el de la defensa del imperio estadounidense que mira con ojos de "seguridad nacional" fuera de sus fronteras lo que en cuanto a movimientos indígenas ocurre en el sur de América. Habrá que decir que para los movimientos indígenas éste es sólo el actual rostro del imperio que por más de quinientos años han enfrentado de múltiples maneras: el aislamiento, la aculturación selectiva, la resistencia militar, los levantamientos o sublevaciones, la sujeción material y simbólica forzada, la expropiación de tierras y recursos naturales, etcétera. De modo tal que en el horizonte de la historia de larga duración, por más de una ocasión los propios pueblos originarios han visto la posibilidad de lograr su au-

[16] *Ibidem*, p. 141.
[17] *Ibidem*, p. 142.
[18] *Idem*.

tonomía política y económica en la región. La resistencia cultural y las luchas por su autonomía han estado presentes en estos más de quinientos años; la colonialidad[19] impuesta desde entonces es lo que debe superarse. La historia de los pueblos originarios ha sido un permanente levantamiento social y militar. Vale la pena recurrir a la historia, por ejemplo de los pueblos qheswaimaras,[20] para mostrar lo que se afirma. Desde la llegada de los grupos españoles a los Andes en 1932, "la guerra india de resistencia fue censurada y la inquisición fue secreta";[21] en los tres siglos de ocupación española hubo permanentes brotes de rebelión; a veces, éstos incluían a negros esclavos traídos al continente y a algunos criollos o mestizos en sus filas. Son más conocidos por la enorme movilización social y militar que suponen, precisamente los levantamientos qheswaimaras de finales del siglo XVIII, de los cuales los pueblos actuales aún tienen memoria. La posibilidad de reconstruir el incario se vio realizable como nunca por los caciques Tupaj Amaru y Túpac Katari. Ambas rebeliones (de 1780 a 1782) pretendían la liberación de sus pueblos; aunque militarmente pudieron haberla logrado, las delaciones, el pago de soldados, las ejecuciones ejemplares y los engaños de curas, peninsulares, criollos y mestizos, se impusieron.

El descuartizamiento de los líderes incas tenía una finalidad "ejemplar": mostrar a los sobrevivientes que el incario nunca podría rehacerse. Las crónicas conservadas e incorporadas en la historia de los vencidos contribuyen a una mejor comprensión de lo que decimos:

> Los españoles quieren despedazar vivo a Tupaj Amaru Inca en cuatro partes. Buscan significar que el Tawantinsuyu ha sido roto y separado para siempre como el cuerpo del Inca. [...] Los caballos, tras varios intentos por desmembrar al Inca, van perdiendo empuje. La ejecución se prolonga demasiado. El cuerpo del Inca no puede ser seccionado. Areche ordena desatar los caballos y arrastrar al qheswa moribundo al pie de la ahorca. Allí es decapitado y descuartizado a cuchillo.[22]

---

[19] La colonialidad hace referencia a su carácter de colonia de estas tierras y gobiernos; es decir, a la pérdida de su autonomía e independencia en muchos órdenes: social, político, económico y también cultural y epistemológico.

[20] Por qheswaimaras se entiende al conjunto de pueblos qheswas y aimaras de la zona andina que abarca un gran territorio geocultural de las actuales repúblicas de Colombia, Bolivia, Perú, Ecuador y norte de Argentina y Chile. "La vida inca fue una organización centralizada de varios pueblos comunales, llamada Tawantinsuyu (Tawa: cuatro; suyu: región). El ayllu de ayllus estaba formado por cuatro regiones: Kollasuyu, Chinchasuyu, Antisuyu y Cuntisuyu. Se extendía de Cali, Colombia, a Valdivia, sur de Chile y del océano a la jungla amazónica". Wankar, *Tawantinsuyu. Cinco siglos de guerra Qheswaimara contra España*, México, Nueva Imagen, 1981, p. 14.

[21] *Ibidem*, p. 51.

[22] *Ibidem*, p. 131. Según el autor, esto ocurre el 18 de mayo de 1781.

De acuerdo con esta reconstrucción histórica, las partes del cuerpo fueron mostradas públicamente para escarmiento de la gente; además, los españoles decretaron quemar públicamente todos los expedientes del proceso, con lo cual se alió el olvido con la dominación. Esta solución no hizo sino levantar más a los pueblos que se reunían alrededor de Túpac Katari, quien el 15 de noviembre de 1781 fue sentenciado a muerte. Cuatro caballos "son atados a muñecas y tobillos. Toman impulso y descuartizan en vivo al jefe aimara, debilitado por una semana de hambre, sed y tortura".[23] Los pedazos del cuerpo de Túpac Katari también fueron exhibidos en distintas regiones.

Hasta aquí, parece que la historia de las rebeliones indígenas se ha hecho sólo por descendientes incas varones. Se ocultan los datos de los miles de indígenas que se sumaban a ellas, se oculta, también, la participación de las mujeres en diversos niveles: ideológico, organizativo, de mantenimiento de las tropas y en el mismo enfrentamiento militar. Baste recordar a guisa de ejemplo la participación, captura y muerte de las esposas tanto de Tupaj Amaru como de Túpac Katari: Micaela Bastidas Ph'uyukawa y Bartolina Siza.[24] A esto le acompañan dos décadas de persecución de los descendientes de las familias incas; los apellidos eran razón suficiente para ella; en algunos casos sigue el destierro, pero en la mayoría sigue su asesinato o desaparición. Sin estos movimientos de liberación no hubiera sido posible el debilitamiento del poder español en el sur de nuestra América; pero de nuevo los objetivos políticos del incario se hicieron a un lado por las nuevas élites criollas y mestizas.

2. A diferencia de lo ocurrido a finales del siglo XVIII, lo que acontece a finales del siglo XX y se polariza en los primeros años de este siglo, bien podría considerarse como una situación en la que es posible que los pueblos originarios puedan incidir en las decisiones políticas de sus fronteras estatales, aunque se sepan artificialmente divididos por éstas. En este sentido, los movimientos indígenas, en cuanto a lo político, se colocan con todo el peso de su cultura e historia. Sólo así puede entenderse la crítica radical a toda forma de colonialismo incluidos los discursos sobre la modernidad, el progreso, la democracia, la tecnología, etcétera. Algunos autores como Wankar afirman, por ejemplo, que "En los Andes fracasaron todos los estilos de gobierno y administración de Europa. Sus

[23] *Ibidem*, p. 141.

[24] *Ibidem, vid.* pp. 125-130 y 144 y ss. De esta última, llama nuestra atención lo siguiente: "Los españoles, después de descuartizar el cuerpo de Bartolina Siza, procuran descuartizar su memoria. Tratan de mostrarla como chola, mestiza, ignorante de los acontecimientos que protagonizó. Basta su confesión para disipar la nebulosa mentira colonialista", p. 145.

alternativas políticas y económicas están exhaustas. Desde la extrema izquierda hasta la extrema derecha".[25] Así pues, en este contexto la propuesta del "mestizaje cabeza abajo" tiene mucho más sentido. Agotados los discursos y las prácticas universalistas y occidentalistas, una salida es avanzar dirigiendo los pasos hacia la matriz cultural indígena, aunque también incorporando las formas de resistencia de los pueblos afrodescendientes y las de los grupos afectados de las ciudades que se han pauperizado a lo largo del siglo XX (indígenas, obreros, campesinos, pequeños comerciantes) a través de la migración, el abandono del campo y el desplome de la producción tradicional (manufactura, minería, agricultura).

El viraje en la interpretación de la historia es fundamental porque se trata de no renunciar a la memoria propia y de oponerse al olvido. De este modo, por ejemplo, "Si el día de la raza celebra el mestizaje de las culturas india, negra y europea que produjo la conquista de América, en los últimos años, esa fecha se convirtió en símbolo de la reconquista cultural y política de los pueblos indios".[26] La inversión de las interpretaciones hegemónicas y su corrección epistemológica desde abajo y desde la memoria de larga duración es fundamental para articular las propuestas políticas de los movimientos indígenas.

3. Por lo dicho con anterioridad, cabe sostener que los movimientos indígenas en América Latina han avanzado en su crítica al sistema eurocéntrico, mestizo y moderno y que, incluso, lo que puede resultar para algunos estudiosos como insospechado —y quizá hasta insostenible— es que lo hagan desde una crítica que intenta superar la modernidad desde la colonialidad. Así, aquilatamos la teoría de los dos ojos y la propuesta del mestizaje cabeza abajo antes descrito, mismo que visto a la luz de la migración (hacia las urbes de los estados nacionales y hacia Estados Unidos) está incrustado en el seno de las prácticas sociales de los grupos en movimiento.

Con lo anterior, pretendemos avanzar hacia dos últimos aspectos que juzgamos fundamentales en la discusión. El primero se vincula con la relación entre los "intelectuales con entrenamiento universitario" y los líderes de los movimientos indígenas; y el segundo nos conduce a proponer un tercer ojo en la interpretación de la realidad latinoamericana.

Si bien es cierto que los intelectuales indígenas (aimaras, tzotziles, zapotecos, mapuches, etcétera) han podido acceder al entrenamiento

[25] *Ibidem*, p. 347.

[26] Jesús Ramírez Cuevas, "12 de octubre, fecha clave de la identidad americana. El día de la resistencia indígena", *Masiosare*, suplemento de *La Jornada*, 9 de octubre de 2005, p. 12.

universitario —gracias a las propias políticas educativas impulsadas en el siglo XX por los estados nacionales, que llevaron a diversas zonas geográficas la educación indígena, sobre todo bilingüe—, éstos han asumido en las últimas tres décadas un ejercicio crítico de las culturas nacionales homogeneizantes, de las políticas educativas, y se han propuesto la innovación de estrategias políticas y educativas. Con ello, se han colocado a la vanguardia en la búsqueda de generar conocimientos pertinentes para sus comunidades. Esto les ha significado hacer un cuádruple esfuerzo: primero, aprender la lengua castellana; segundo, certificarse dentro de los cánones académicos estandarizados en las universidades de América Latina; tercero, reconstruir las tradiciones académicas —generalmente euroccidentales— y, cuarto, repensarlas desde la colonialidad. Algunos intelectuales indígenas y no indígenas se han propuesto como misión realizar una transformación epistémica donde tenga cabida la sabiduría originaria y articular su discurso a los movimientos indígenas actuales.[27] Como ejemplo de esto último citamos algunas de las palabras de Luis Macas, dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), en cuyo discurso como nuevo presidente aseveró:

> Construyamos nuestros conocimientos y saberes, hermanos y hermanas de las distintas nacionalidades y pueblos, construyamos nuestros paradigmas propios en este continente y en estas tierras [...]. Paradigmas alternativos que van a ser buenos no sólo para los pueblos indígenas sino para toda la sociedad. Hagamos de la resistencia política, cultural y epistémica una protesta y una realidad de vida en armonía con nuestra madre naturaleza.[28]

Esto ha llevado a proponer, por ejemplo, instituciones como la Universidad (o Pluriversidad) Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas en Ecuador, que es a la vez un proyecto educativo, político, ético e intelectual en ese país, cuya labor principal es superar los paradigmas occidentales modernos, trastocando, por ejemplo, las fronteras

[27] En México los trabajos de Miguel Hernández, filósofo tzotzil, y Carlos Lenkersdorf; en Bolivia, la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui; en Ecuador, la Universidad Andina Simón Bolívar de la que han salido trabajos de autores como Raúl Useche Rodríguez, *Educación indígena y proyecto civilizatorio*, Abya-Yala/Corporación Editora Nacional, Quito, 2003 y Freya Schiwy, "¿Intelectuales subalternos?: notas sobre las dificultades de pensar en el diálogo intercultural", en *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2002, pp. 103-134.

[28] Versión editada y fragmentaria del discurso de Luis Macas, nuevo presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), Quito, 14 de enero de 2005, en suplemento mensual *Ojarasca*, núm. 95, *La Jornada*, marzo de 2005.

disciplinarias y recuperando la sabiduría andina[29] cuyos principios cosmovivenciales se articulan no por medio de la competencia y el individualismo sino mediante la *comunidad* —constituida por redes de intercambio material y simbólico en las que participan los individuos, el grupo y el todo *(pacha)*—, la *complementariedad* —arriba/abajo, hombre/mujer, día/noche—, la *reciprocidad* —hombre/naturaleza, trabajo/ritual— y el *intercambio justo* —redes distributivas que incluyen no solamente el valor de cambio de los productos sino el valor de uso (la necesidad vital, la escasez), el valor simbólico y el parentesco—, todo lo cual se convierte en un complejo, aunque sólido, andamiaje capaz de soportar, entre otras cosas, las crisis sociales permanentes y de superar el ecocidio al que nos ha conducido el paradigma científico-tecnológico eurocéntrico.[30]

Finalmente, si bien la teoría de los dos ojos nos ofrece un lugar epistemológico desde el cual se puede interpretar la realidad de los pueblos latinoamericanos, creemos conveniente incorporar otro eje interpretativo o tercer ojo: a saber, la perspectiva de género, pues con todo y que son necesarias tanto la categoría de lucha de clases como la de las determinaciones étnicas, habrá que incluir en nuestros ejercicios interpretativos la opinión de las mujeres. Ya lo han repetido de diferentes maneras las mujeres indígenas latinoamericanas: decir mujer en abstracto no es lo mismo que afirmarse en la vida como mujer, como pobre y como indígena. En este sentido, habrá que rehacer la historia oral y escrita en la que intervenga este tercer ojo para poder redimensionar con mayor justicia a la historia misma. Habrá que acostumbrarnos a mirar la realidad a través de esta tercera mediación para poder descubrir la presencia de las mujeres en los movimientos políticos pasados y recientes de nuestra América. En el caso andino, por ejemplo, las mujeres de diversos sectores sociales han sido partícipes activas de los movimientos

[29] Catherine Walsh, "Interculturalidad, conocimientos y (de)colonialidad", ponencia presentada en el II Encuentro Multidisciplinario de Educación Intercultural CEFIA-UIC-CGEIB: "Política e interculturalidad en la educación", México, 27 de octubre de 2004. En prensa.

[30] Es importante destacar que estos principios de comunidad, reciprocidad, complementariedad e intercambio justo se viven de varias maneras en América Latina, pero en la zona andina, "la forma más conocida de reciprocidad laboral es el *ayni*, que es, en el fondo, la ayuda mutua recíproca. [...] También existe la forma de trabajo comunitario para un bien común (*mink'a*), como una carretera, los canales de riego, el sistema de agua potable, la construcción de una escuela o el manejo de una tienda comunal. La *mink'a* se basa también en el principio de reciprocidad. [...] En las zonas urbanas, se conoce a esta forma de trabajo comunitario como *faena*", Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1998, pp. 236-237.

populares durante la colonia, la independencia —recordemos a las *barzolas,* mujeres, principalmente indígenas, armadas y movilizadas—,[31] el siglo XX y lo que va del XXI.

Desde la experiencia cotidiana de una de las insurrecciones populares más recientes en América Latina —Guerra del gas, octubre de 2003—, los siguientes datos nos hacen pensar en la necesidad de incorporar este tercer ojo en la interpretación de la realidad latinoamericana. Como sabemos, esta guerra movilizó una gran cantidad de contingentes (indígenas, empleados informales, federaciones de trabajadores, mineros, amas de casa, entre otros) y en algunas zonas se produjeron enfrentamientos armados; en uno de ellos, en lo que se conoce como la ciudad de El Alto donde hubo cerca de cien muertos, los habitantes de esta ciudad...

> Desarrolla[n] una economía basada mayoritariamente en el pequeño comercio, que vive de la pequeña venta diaria y donde más de 95% son mujeres. La Federación de Gremiales está a su vez compuesta por un 80 por ciento de mujeres. La Federación de Juntas de Vecinos está también integrada casi en su totalidad por mujeres. No obstante esta composición, los líderes principales han sido y siguen siendo hombres, en su dirección intermedia fueron apareciendo mujeres y en los lideratos de base su número es mayoritario. Hacia la segunda mitad de los noventa aparecen las primeras federaciones de mujeres, así como la Federación de Mujeres Campesinas Bartolina Siza.[32]

Esta movilización social no sólo ha requerido nuevos líderes y formas atrevidas de hacer política en las calles y a campo abierto, sino que también ha necesitado de quienes mantengan esa movilización conformando los grandes contingentes de marchistas, llevando a sus hijos o comida en sus espaldas, cocinando y lavando la ropa para todos, es decir, un gran número de mujeres, todavía invisibles, aún acalladas por el sistema patriarcal blanco-mestizo y urbano. Así pues, habrá que añadir a la teoría de los dos ojos la crítica al patriarcado como el tercer ojo que nos permita comprender de una manera más plena las movilizaciones indígenas revolucionarias en nuestra América.

Para evitar los riesgos de incurrir en generalizaciones equívocas al incorporar este tercer ojo, habrá que partir de los contextos específicos de expresión del patriarcalismo, en pugna la mayoría de las veces con el tejido simbólico cultural de larga duración de los pueblos indígenas que se articula, como ya vimos, con prácticas sociales comunitarias derivadas de una matriz civilizatoria distinta de la occidental.

---

[31] Ximena Bedregal, "Bolivia: refundarse en la diversidad o desfondarse", en suplemento mensual *Triple Jornada, La Jornada,* 6 de junio de 2005, p. 3.

[32] *Ibidem,* pp. 3 y 6.

Por lo tanto, quizá ahora más que nunca estemos en la antesala de hacer de la historia humana una historia verdaderamente universal, y ésta al menos debe superar la lucha de clases, las exclusiones étnicas y de género no sólo en América Latina sino en todo nuestro planeta.

CULTURA Y LEY POSMODERNAS: LA JUSTICIA Y LA HOSPITALIDAD COMO VALORES COSMOPOLITAS

Fernando Juan García Masip*

¿Por qué este largo título para este corto ensayo? ¿Cuáles son los problemas que deseamos, desde el propio título, considerar? ¿Cuáles son, por un lado, las relaciones posibles entre la cultura y la ley, la hospitalidad y la cultura, la ley y la hospitalidad? Por otro lado, ¿qué de ello se relaciona con el cosmopolitismo? ¿Cuál es la "ley" del cosmopolitismo y cuál su relación con la llamada "posmodernidad"? Finalmente, ¿cómo se vinculan todos esos conceptos con la desconstrucción y con la comunicación? Derrida, por ejemplo, no los trabaja de esa forma. Justo por ello, quisimos abordar sus relaciones y "probar" algunos de los protocolos desconstructivos "fuera" de las preocupaciones estrictamente derridianas, aunque —como se verá— ellas ayudarán mucho a dar curso a nuestras indagaciones.

Nos interesa presentar y discutir, principalmente, si en la actualidad existen aspectos en la cultura que sean "signo", o texto, de una ley escrita, o no escrita, a la que podamos denominar posmoderna. En otras palabras: ¿existe algo como un ser posmoderno, un sentido posmoderno, algo que sea como el grito de la crisis de la razón? Supongamos el título de algún ciclo de conferencias, muy en la moda de hoy, "la Posmodernidad y la Crisis de la Razón Universal", por ejemplo; se corre el riesgo de afirmar, ni aunque sea como sugestión temática, que vivimos en una época en donde la razón universal está en crisis, y que por ello se deno-

* Colegio de Filosofía, Letras y Humanidades, Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

mina posmoderna. Puede suponerse incluso que en esta época los valores culturales y las leyes también están en crisis, o como mínimo, obedecen a otra razón que no la universal. ¿Será esto posible?, es decir, ¿es posible considerar una razón que no sea universal? ¿No sería ello una contradicción lógica? En términos de los fundamentos filosófico-científicos y metafísico-teleológicos dominantes hasta hace poco tiempo y, tal vez, todavía prevalecientes en muchas áreas, ¿puede considerarse una razón particular —o incluso singular, única— que todavía sea razón, racionalidad, etcétera. ¿Es posible que exista una razón práctica, como la denominaba Kant, que pueda renunciar a su valor Universal?

El título ficticio en el que este ciclo ficticio de conferencias se protegería —mejor digamos, refugiaría— se presta a una amplia gama de equívocos, pero también de certezas. ¿Será que la razón está en crisis y por lo tanto su Universalidad inmanente también? ¿No sería mejor decir que es el concepto de razón el que está en crisis, y que la conceptualidad, ella propia, está en crisis, y que la idea de crisis está también en crisis, y que estamos al borde de un ataque metafísico de nervios? Entonces, ¿para qué preguntar tanto? ¿No será una señal de los tiempos, aunque parezca que hoy nadie se cuestiona nada? ¿No será que tenemos que preguntar, porque el espanto —como Heidegger lo denominaba—, el espanto por el sentido del ser actual nos convoca, con su apelo, justo a ejercer nuestra pulsión desconstructiva?

Cultura posmoderna e Imperativo Categórico

Consideramos que los términos "posmodernidad" y "posmoderno" ya fueron aceptados razonablemente como parte del patrimonio lingüístico, al menos en la academia. Que todos están de común acuerdo en sus significados es otra cosa... En general, restan dudas sobre los términos, sobre si es importante sostenerlos, sobre si significan lo mismo y alguna cosa de manera auténtica; pero no existe un consenso sobre sus significados. Se ha notado que, aunque todavía cuestionado, el término "posmodernidad" aparece mucho más suelto, más presente, menos tambaleante, en muchos ciclos, conferencias, libros, artículos y en el discurso en general. Parece ser útil para indicar, por lo menos, que algo *diferente* de la modernidad y de lo moderno está siendo experimentado, aunque esa experiencia todavía no sea totalmente aceptada.

Las diferencias versarían sobre todo en el campo de la cultura. La cultura, según Lyotard, no es más predominantemente moderna; es posmoderna. La economía no es más predominantemente industrial, es posindustrial. La comunicación no es más sólo libresca; es imagética, visual

y digital. La política no es más absolutista; es predominantemente social-democrática. El "mundo" está en un proceso de cambio significativo, y los procesos de valorización también. Pero nos preguntamos: ¿la Ley cambió?, ¿el campo jurídico también?, ¿y el sentido de la legalidad? ¿Estamos siendo más justos hoy?, ¿ha mejorado la justicia? ¿Hay una justicia posmoderna? ¿Existe un derecho posmoderno? ¿Se está produciendo una Ley posmoderna? ¿O la Ley sigue obedeciendo a una Universalidad racional trans-histórica?

Repitamos, con otros términos: ¿existe una esencia de la Ley que sería por lo tanto su Universalidad Racional o fundamentada en una Razón Universal, que no obedezca a los cambios empíricos de las sociedades concretas e históricas? Si la respuesta fuese afirmativa, esta última cuestión colocaría en jaque la posibilidad de la existencia de un campo jurídico y de un derecho propia y específicamente posmoderno.

En su libro *La condición postmoderna,*[1] hoy un clásico sobre el tema, Jean-François Lyotard presenta una confrontación entre el campo del derecho formal y el campo del pragmatismo jurídico. Una cierta tensión parece erguirse en la cultura jurídica posmoderna entre la Ley como razón universal y las prácticas de la legitimidad. En ese sentido, nos parece que la posmodernidad no es ni la negación ni la superación de la Ley *qua* Razón Universal. La posmodernidad es un campo de fuerzas que, en relación con lo jurídico, produce efectos de tensión entre la ley y la legitimidad; en consecuencia, puede producir una amalgama de una y otra o, en ciertas circunstancias, un choque de una y de otra, o todavía más, una convivencia bien comportada de una y de otra —Ley y legitimidad, derecho y justicia—. Aunque no sean excluyentes, la ley y la legitimidad no son la misma cosa. Nunca lo fueron en la historia social y política. Por ejemplo, aunque es legítimo defenderse de una agresión física, ello no significa la existencia de una ley anterior que afirme de modo universal que ante toda agresión se otorga al agredido el derecho de defenderse. En ese sentido, podemos afirmar que la ley o las leyes se postulan después del reconocimiento por la autoridad de la legitimidad de un acto. Tal y como lo demostró Marcel Detienne, en su obra *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, el derecho de defensa en la Grecia antigua sólo se establece a partir del momento en que los déspotas micénicos y minoicos son presionados por las aristocracias guerreras a aceptar su participación en los procesos decisorios del poder y, por lo tanto, su participación en los procesos de acusación y de defensa en general.[2] Antes de eso, en los

---

[1] *Cfr.* Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* [trad. al español de Mariano Antolín Rato], Barcelona, Planeta, 1993.

[2] *Cfr.* Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica,* México, Sextopiso, 2004.

Estados primitivos, los señores del poder no otorgaban el derecho de defensa. La legitimidad de un acto, para tornarse ley, necesita de un juego de fuerzas sociales que produzca su sanción como tal. Por lo tanto, la ley universal no es sino un momento, posterior, que sucede en el tiempo a otro tipo de racionalidad a la que podríamos denominar, en sentido amplio, *particular, parcial* o *limitada*.

Las ideas de Michel Foucault[3] nos ayudarían a comprender que los saberes, entre ellos el jurídico, son frutos de prácticas concretas en sociedades objetivas pero heterogéneas. Foucault nos enseña que el Derecho germánico surgió, sobre todo, a partir de las prácticas de la legitimidad en las comunidades feudales, en las cuales los señores sólo participaban como auténticos legitimadores de los procesos decisorios; ellos no eran jueces. Las comunidades feudales posteriores al Derecho romano y anteriores al Derecho moderno del siglo XII resuelven sus problemas jurídicos y judiciales sobre la base de prácticas legitimadas por ellas mismas. En general, es la composición heterogénea de fuerzas políticas, sociales, económicas, y científico-históricas la que produce un efecto de ley. No lo contrario.

Partimos, entonces, de la suposición de que no hay ley substancial *a priori*, a pesar de Kant. La Razón Universal que funda a la Ley como Imperativo Categórico Moral es, desde nuestra interpretación, y siguiendo a Foucault, un momento de la organización filosófica de los saberes en la modernidad. Y nada más que eso. Pero, también, nada menos que eso. Afirmamos que Kant no puede ser dejado de lado de manera tan sencilla. Se necesita discutirlo y desconstruirlo, como ya lo hicimos en otras ocasiones, porque en el aire rarefacto de la posmodernidad, algo del kantismo circula todavía con fuerza.

Recordemos cuál es el principio fundamental kantiano: "Actúa como si (*als ob*) la máxima de tu acción se debe tornar, por tu voluntad, una ley universal de la naturaleza".[4] ¿Qué significa esto? Que la acción del individuo, para encaminarse moralmente, debe seguir el sentido de la Razón, porque es la Ley Universal —*en sí y para sí*, completaría tiempos después Hegel—. Pero Derrida, en una larga conferencia [5] sobre Lyotard, observa, con relación a esa máxima de Kant, que existe una *inflexión* fundamental en la construcción de la frase. Derrida nota que Kant está afirmando que el individuo debe actuar *como si* actuase en conformidad

[3] *Cfr.* Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.

[4] Immanuel Kant, *Fundamentos de la Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1988, p. 74.

[5] *Vid.* Jean-Francois Lyotard, Jacques Derrida *et al.*, *La faculté de jugar,* París, Minuit, 1985. En lo sucesivo, los pasajes de las obras de Derrida se citarán en español sólo en el texto, y en francés al pie de página; las fuentes se consignarán en el idioma original y en su versión al español, cuando la haya. En los casos en que no existe la segunda, ofrezco mi traducción.

con lo Universal. El punto que debe destacarse es el *como si*—en alemán, *als ob*—. El actuar humano debe *parecerse* con una Ley Universal. Es una simulación. Es la irrupción de un plano ficticio, como lo denomina Derrida, en el discurso de Kant. Por consiguiente, la Ley Universal y Racional también es una literatura que no sólo se vincula con la letra de la Ley, sino con la ley de la *imaginación* literaria. La Ley de la ley es el sentido de ese *como si*. No hay ley, por lo tanto, sin un plano ficticio. Citemos a Derrida: "Aparentemente, la ley no debería dar lugar, en cuanto tal, a ninguna narrativa. Para ser investida de su autoridad categórica, la ley debe ser sin historia, sin génesis, sin derivación posible. Tal es la ley de la ley. La moralidad pura no tiene historia, parece recordarnos Kant".[6]

Pero si la moralidad pura no puede ser narrada, ¿por qué el sujeto debe actuar *como si*? ¿Por qué Kant no afirma sólo que la acción del sujeto *debe ser conforme* a la Ley Universal, o que debe seguirla? ¿Qué extraño "parásito" es ése, la ficción, que se anida en el corazón de la Ley para ésta existir? ¿Por qué el lenguaje irrumpe con su fuerza en el seno de la Ley, es decir del Ser? ¿Quién invitó al lenguaje a participar de la celebración exclusiva de la Razón? Citemos otro pasaje de Derrida: "Incluso, aunque la instancia de la ley parezca excluir toda historicidad y toda narratividad empírica, en el momento en donde su racionalidad parece completamente distante (extranjera) de toda ficción y de toda imaginación, incluso la trascendental, parece que ella todavía ofrece *a priori* su hospitalidad a esos parásitos".[7]

Nos interesa destacar que la ley, en el sentido moderno kantiano —por lo tanto la Razón Universal, la Voluntad Universal—, acoge, con su hospitalidad involuntaria, aquello que no es ni universal ni ley y ni racional puramente. Ese valor de *hospitalidad* es el que desarrollaremos más adelante. Antes, queremos afirmar que la moral no es sino un hecho de lenguaje. Marcado, surcado, trazado y retrazado, el individuo se torna "sujeto actuando moralmente" con los rastros dejados por los lenguajes a los que fue sometido por la sociedad. Ese *subjectum* que actúa moralmente *como si* fuese dueño y señor de su destino, no sabe que en lo propio de su ser racional habita lo inesperado del lenguaje. Ese *subjectum* moderno que actúa como si fuese un ente guiado por la Ley Universal se

---

[6] *Ibidem*, p. 109. "Apparemment, la loi ne devrait jamais donner lieu, en tant que telle, à aucun récit. Pour être investie de son autorité catégorique, la loi doit être sans histoire, sans genèse, sans dérivation possible. Telle serait la loi de la loi. La moralité pure n'a pas d'histoire, voilà ce que semble d'abord nous rappeler Kant".

[7] *Ibidem*, p. 108. "Alors, même que l'instance de la loi semble exclure toute historicité et toute négativité empirique, au moment où sa rationnalité paraît étrangère à toute fiction et à toute imagination, fût-elle transcendantale, elle semble encore offrir *a priori* son hospitalité à ces parasites".

desvanece en la imposibilidad de cuidar de su morada, el lenguaje.

Entendamos que el lenguaje es un acto, es una acción. La primera acción del sujeto a la que Kant se refiere sin querer es, antes de todo, la acción del lenguaje, el ser como lenguaje. Es él quien instituye la Ley. Es él quien instituye la hospitalidad y se instituye *qua* marca evanescente en lo propio de la Ley. Según Heidegger,[8] la palabra —y el lenguaje— es un *ethos*, una casa, una habitación, la morada del ser. Para nosotros, *ethos* es acoger, recibir lo inesperado, lo enteramente otro, lo extraño. Es esa cultura jurídico-social que legitima a las prácticas de la ley en la sociedad. Son los juegos de fuerzas del lenguaje que actúan como producción de sentido, de ley, de ser. A tales juegos de lenguaje social los juristas, los abogados, los procuradores, los jueces, deben estar atentos, escuchando la búsqueda de la legitimidad de los juegos de fuerzas del marcar, del delimitar, del trazar, del multiplicar, del diseminar, y escuchar las huellas de sentido dejados en la carne de una época como la nuestra.

(Hagamos un paréntesis parateológico: Dios es la Ley pura —consideremos "Dios" apenas el nombre de un principio lógico— lo inesperado; aquello que no se espera y aparece desprovisto de anuncio; Ley sin palabra que puede irrumpir a cualquier momento en cualquier lugar sin aviso previo. En el momento en que Dios habla, el sentido se instituye, se revela; la Ley ahora se torna humana, impura, simbólica, literaria, esperada porque pasible de ser seguida y perseguida; se instituye la esperanza para los desesperados, los desesperanzados, para los *mortales*. Somos sujetos de una Ley impura, parasitada, porque hablada, porque *mortal*, precisamente. Preguntamos ¿el reconocimiento contemporáneo del sentido de la Justicia residiría en la hospitalidad que debemos dar a los lenguajes heteronómicos que surcan el ser de la realidad humana? Entre la hospitalidad y la cultura, la cultura como hospitalidad y la hospitalidad como cultura, ¿cuáles son los límites, digamos *mortales*, de esa relación posible/imposible?)

La cultura y la muerte

En *Apories,*[9] Derrida define que "la cultura, en general, es en esencia, ante todo, digamos incluso que *a priori*, cultura de la muerte".[10] Cuando él afirma eso, el autor está discutiendo los problemas inmanentes al cul-

[8] *Cfr.* Martin Heidegger, *Carta sobre o humanismo*, Lisboa, Guimarães, 1987.

[9] Jacques Derrida, *Apories. Mourir. s'attendre aux 'limites de la vérité'*, París, Galilée, 1996; *Aporías. Morir-esperarse (en) 'los límites de la verdad'*, Barcelona, Paidós, 1998.

[10] *Ibidem*, p. 83. "la culture elle-même, la culture en général, est essentiellement, avant tout, disons même *a priori*, culture de la mort".

to de los muertos y de los ancestrales, al luto, al sacrificio y al sepultar. Es decir, toda cultura se inicia como tal, instituyendo el culto a los muertos. Se podría afirmar, dice Derrida, que *cultura* y *cultura de la muerte* son un pleonasmo o una tautología. La cultura *es* cultura de la muerte.

Esa colocación puede parecernos extraña o hasta repugnante, pues por lo regular concebimos la cultura como un proceso social de creación, de invención, de producción de las marcas simbólicas *vitales* de la existencia de un pueblo, o de los pueblos en general. Pero lo que Derrida intenta mostrar es que el "primer" culto históricamente dicho es el culto al pariente muerto; de ahí, la cultura se forma como un conjunto de rituales elaborados que organizan la memoria colectiva en relación con los ancestrales. La muerte es "primera", piedra angular de la cultura. Derrida llega a afirmar incluso, que es un *a priori*. Obtengamos las consecuencias de eso para deshacernos, por un momento, de la determinación histórica.

Si la cultura de la muerte es un *a priori* de la cultura en general, si éstas devienen lo mismo, en cuanto *a priori*, no puede ser un *a priori* categórico, conceptual, pues no es racional, tal y como Kant lo concibe; pero tampoco es un *a priori* intuitivo, es decir, del orden de lo sensible. Porque para Kant los *a priori* factuales, intuitivos —el tiempo y el espacio— no pueden intuir, pensar o decir la muerte, porque ella no puede ser conocida absolutamente. Nosotros pensamos que, en ese sentido, la muerte, el fin, la nadificación, el límite, no se constituyen sólo alrededor *de* y *en* un sujeto del conocimiento (Kant), sino como *lanzamiento* del propio "sentido" de la vida social o colectiva. La muerte no sería un simple "origen" de la cultura, sino un hecho que es hecho culto para producir la diferencia como cultura y la cultura como diferencia. La muerte es la diferencia absoluta, y no está sólo al final de la vida, sino que *lanza* a la vida como tal. En ese sentido, la muerte es el origen del "inicio" de la cultura, y no un mero inicio de la cultura.

Estas últimas ideas tienen como fondo teórico, el pensamiento de Heidegger. Como ya sabemos, para Heidegger, el ser del *Dasein* (de la existencia de lo "humano") es un *ser-para-la-muerte*. Nosotros interpretamos ese concepto heideggeriano en el sentido de que, en la medida en que podamos —y es una cuestión de poder en realidad— adelantar nuestra muerte, en la forma del reconocimiento de la finitud, del límite de nuestra existencia, se abren otras posibilidades —más diversidad de poderes— de ser, de vivir el ser que somos obligados a vivir en cuanto existir. Si el ser humano se torna ente en una sola o única forma de ser, él no está existiendo de forma auténtica; él, en efecto está muriendo. Existir, sería pues, lanzarse en las varias maneras de ser de lo humano y así poder ser auténticamente existente en las opciones —elecciones— que se hacen como ente. La forma propia de hacerse eso es cuestionando,

dice Heidegger. Sólo el *Dasein* cuestiona, es decir, produce problemas sobre el sentido de su existencia. Si no se cuestiona el sentido de nuestro ser, no se abren las posibilidades para ser otra cosa que aquello que somos. Seremos siempre lo mismo.

Pensamos que la cultura, por *ser-para-la-muerte*, "celebra" a la muerte como modo de responder a la cuestión del fin de la existencia. El culto a los muertos no es por obligatoriedad el culto *a la* muerte —como voluntad de destruir—; el culto de la muerte es la forma de, en un mismo movimiento, cuestionar el sentido de la existencia y responder a la cuestión del sentido de la muerte, del fin, del límite. En eso, se inventan las explicaciones, las soluciones al "problema" de la muerte. Explicaciones mágicas o religiosas, metafísicas o científicas, etcétera. Así, se produce la cultura que puede poco a poco ganar autonomía en relación con el culto de los muertos y puede también celebrar a la vida. La celebración de la vida —la ritualística del carnaval, por ejemplo— se monta como elaboración del duelo por un muerto o de la muerte. Las religiones sólo se explican por el culto de un muerto, de un sacrificado, de un ancestral. La cultura es la tarea existencial *infinita* de pretender ser otra cosa que sólo un *fin*.

También reconocemos en Derrida una cierta influencia de la noción de pulsión de muerte freudiana. La cultura se constituye como una forma de elaborar simbólicamente la pulsión agresiva, y que más tarde Freud denomina pulsión de muerte (Lacan la llama "voluntad de destrucción"). El muerto, la muerte y la cultura no muestran sólo que el fin existe, sino que también podemos realizarlo: podemos matar, destruir, somos impulsados a eso por necesidad o por deseo. La muerte no muestra sólo que está *fuera* de nosotros, sino también *dentro*. Forma parte de nuestro ser. Para Freud, la pulsión de muerte domina el psiquismo en la repetición compulsiva, en las psicopatías, en la melancolía pero en cualquier psicosis también, en el *dejá vu*, en el extrañamiento en su relación a la realidad, y en la voluntad de comenzar todo de nuevo —como diría Lacan—. *Voluntad de destruir* lo que existe para construir el porvenir. En ese sentido, la cultura es cultura de muerte porque *construye*, de forma paradójica. En la interpretación freudiana, la pulsión de muerte puede encontrar su destino psíquico, como cultura, porque prepara las posibilidades para que la pulsión erótica —junta y crea— marque a lo "humano".

La cultura como colonia

En otro libro, intitulado *Le monolinguisme de l'autre,*[11] Derrida aborda la cuestión de la identidad cultural por la vía de la colonización. En él afirma que "toda cultura es originariamente colonial".[12] El contexto —en la obra en donde eso es afirmado— trata de la imposición de las lenguas de los países "centrales" en relación con los países "periféricos" (el caso concreto es el de la lengua francesa en Argelia). En ese sentido, el término "cultura" es tomado por Derrida como un proceso de conquista simbólica, que sigue a una guerra de conquista o no, por intermedio de la imposición de una lengua extranjera al país o al territorio conquistado. Desde ese punto de vista, la cultura se haría bajo el impulso de la *dominación*. Aquello que de forma más explícita, Freud denominó pulsión de dominación, y que Derrida prefiere denominar "pulsión colonial".[13] El "monolingüismo del otro" consiste, pues, en el procedimiento de imposición de un campo lingüístico de comunicación y de una Ley. No hay monolingüismo *sin* Ley. La Ley en cuanto Lengua. La Ley de la que Derrida trata es la ley del Uno, de lo homogéneo. No hay cultura, por lo tanto, sin una cierta unidad buscada, deseada o impuesta. Incluso admitiéndose la paradoja de que, en el fondo, toda lengua es monolingüe, es decir, toda lengua es una imposición en la búsqueda de la homogeneización comunicacional y social; todo proceso cultural, desde ese punto de vista, viene *del* otro, viene de *otro*. Luego, además de hacer cultura a partir de la muerte del otro, establecemos la ley de una lengua que nos une para vivir bajo la colonización de ese otro.

Entonces, aquello que es lo más "propio" de un pueblo —su lengua—, en realidad siempre fue de otro, del *otro*, de la "alteridad". Por eso, Derrida propone hablar y escribir la lengua del colonizador —siendo él judío-argelino, el francés, en su caso— a la perfección, conocerla a profundidad, para poder desconstruirla, para recuperar el poder sobre la lengua, reinventándola, hablando y escribiendo aquello que de forma inesperada la unidad de la lengua no esperaba, no contemplaba. Es lo que Derrida,[14] en otro lugar, afirmaba en relación con la "lengua" —lenguaje— de Hegel: hablar como el Amo y esperar por las grietas de su

[11] J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, París, Galilée, 1996; *El monolingüismo del otro*, Buenos Aires, Manantial, 1997.

[12] *Ibidem*, p. 68. "Toute culture est originairement coloniale".

[13] Afirma Derrida: "cette pulsion coloniale qui aura commencé par s'insinuer"; "esta pulsión colonial que habrá comenzado por insinuarse".

[14] *Cfr.* J. Derrida, "De l'économie restreinte a l'économie générale. Un hegelianisme sans réserve", in *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1994; *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Ánthropos, 1989.

lenguaje para revirarlo y herirlo por lo inaudito, por lo inédito, por lo inefable, por lo "inescrito". El Amo tambalea... y cae. El reconocimiento del monolingüismo es también la búsqueda de su desconstrucción. En nuestra interpretación, consideramos que, al final de cuentas, toda lengua es "lengua muerta", o lengua de muerto, pues pertenece al otro que ya fue, que no está más, que nunca conocimos, que nunca supimos del porqué hablamos tal lengua; solamente la hablamos como hecho cultural. Y la Ley que nos legó, se torna un culto comunicacional, se torna cultura. Hablamos sin que percibamos que existe el "espectro" en la lengua, el Amo, el Colonizador, el Otro *qua* el Mismo.

La cultura es colonia. Pero también no lo es. La idea de pulsión de dominación nos ayuda, como analogía, a comprender esa aparente paradoja. *Dominar* la lengua es buscar tornarla la *alengua* (concepto de Lacan y que aquí usamos libremente). Sin la pulsión de dominación es imposible deshacerse de la dominación del Amo, de su Ley, del Uno, de la Cultura, de la Lengua, del Habla, etcétera. Y no se trata de ser *contra* todo eso simplemente. Por que ese *eso* nos recupera en la propia "dialectización" *del* contra. La cuestión no es, por lo tanto, la búsqueda de una oposición dialéctica, sino del encuentro con un *resto* que no es asimilable a cualquier tipo de dialéctica (Amo/ esclavo, Ley/trasgresión, Uno/múltiplo, Lengua/lenguaje, Habla/escritura, etc.): buscamos ser *con-tra*. Hablar la lengua que es colonia, y redoblarla contra ella misma, remarcándole sus huellas reprimidas. "El canto de un resto sin ser", dice Derrida[15] a propósito de la poesía que *reza*. Que reza pidiendo por el no-ser. Por *nadie*. Por eso, la *alengua* es la forma de dominar a la lengua tratando de evitar la dominación por el *ser* y sus problemas de metafísica de la cultura y de sus emblemas transcendentales: ser y hablar.

Hospitalidad y cultura

En *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!*,[16] Derrida ofrece otra definición de cultura. Afirma: "La hospitalidad es la propia cultura y no es una ética entre otras".[17] En este caso se ve cómo la cultura aparece mezclada con la hospitalidad. Y más, la hospitalidad es la cultura *misma*; significa recibir al otro. En ese sentido, la cultura sería el poder de la

[15] J. Derrida, *Schibboleth. Pour Paul Celan,* París, Galilée, 1986. "le chant d'un reste sans être" p. 74; *Schibboleth, Para Paul Celan,* Madrid, Arena, 2002.

[16] *Vid.* J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!,* París, Galilée, 1997.

[17] *Ibidem,* p. 42. "L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres."

receptividad, del acogimiento al otro. Pero ¿recibir al otro no puede ser, también, recibir a cualquier uno, incluso un posible "enemigo", un otro que quiera colonizarnos —dominar— o matar —destruir—? La cadena genealógico-semántica que origina la palabra hospitalidad nos muestra una fulgurante ambigüedad en ese respecto. Tanto hospitalidad como hostilidad comparten el *hospes, hostis, hosti-pet, posis, despotes, potere, potis sum, pote est, potest, pot sedere, possidere, compos,* etcétera.[18] La hospitalidad como poder poseer al otro, de componer con el otro, de someter al otro a la cultura propia. ¿Se puede acoger respetando por entero las diferencias del otro?

Derrida nos muestra otro sentido semántico, más moderno, y que hace navegar a la hospitalidad en la cadena *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost,* y *Geist.*[19] En este caso, el *Geist* final es el Espíritu. Es espíritu del otro que retorna. La hospitalidad es el recibir al otro que retorna, pero que antes se tornó *extranjero.* El espíritu del muerto, el espectro, que puede hostilizarnos. Cultura de la hostilidad, de la espectralidad. Por eso se debe ser hospitalario. Recibir a quien retorna, con todo y sus fantasmas.

La hospitalidad como fundamento de la cultura es una ética; el *ethos* como casa, hogar, morada. Recibir en su propia casa (*chez soi*), territorio, país, Estado. Esta idea guarda una íntima relación con la idea de cosmopolitismo. Y quien mejor trató esto fue Kant. Pero sus ambigüedades conceptuales, sus vacilaciones, las incertidumbres político-filosóficas de sus posiciones serán analizadas también.

Por otro lado, la cuestión de la comunicación aparece con una nueva oportunidad para ser meditada. Sí, porque tenemos que preguntarnos sobre los efectos de esas "definiciones" de cultura —que Derrida nos da— en el campo y en la problemática de la comunicación. Más que hacer una "síntesis" de las tres definiciones de cultura, sería importante intentar articular las aparentes contradicciones y mostrar que ellas están ligadas siguiendo un hilo conductor que todavía no revelamos, y que podrá lanzarnos fuera del Laberinto.

Retomemos de forma resumida las definiciones anteriores. La cultura es, para Derrida, muerte porque se instituye un límite, una marca "originaria": la ceniza de un muerto, que es lo que le posibilita a toda cultura ser en *différance.* Por otro lado, la cultura, continúa, es un proceso de colonización, porque, además de ser retención —junción—, es *propensión;* porque domina, impone, obliga, destruye. *Con* la cultura nos juntamos en "comunidad", pero nos diferenciamos jerárquicamente, también. Si nos dejáramos seducir por una tentación hegeliana, pensaríamos que la cul-

[18] J. Derrida, *Monolinguisme de l'autre,* p. 32.

[19] J. Derrida, *Apories,* p. 110.

tura como hospitalidad es la superación de las dos primeras que serían antagónicas. No lo son. La cultura es cultura de muerte, porque es originaria y comunitaria y, al mismo tiempo, jerárquica y dominante. Nosotros interpretamos de esa forma las proposiciones de Derrida. Pero la cultura como hospitalidad no mantiene en su seno una pureza que la habilitaría a redimir a la sociedad y a la historia humanas de sus *infelicities*. Al contrario, la hospitalidad es también, al mismo tiempo, ambivalente; es decir, está estructurada con valores de acogimiento *y* de hostilidad. Por lo tanto, la posible comunicación con el otro, lo extranjero, lo enteramente otro, tiene que ser preparada para recibir a la diferencia y no sólo a la identidad. Ése es el verdadero problema de la cultura-hospitalidad. Derrida: "*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma.* [...] No hay cultura o identidad cultural sin esa diferencia en *relación a sí*. [...] No hay relación consigo, identificación consigo sin cultura, pero cultura de sí *como* cultura *del* otro, cultura del doble genitivo y de la *diferencia consigo*."[20]

Lo que asegura que la identidad no se estructure como colonización, como dilución de las diferencias por la sumisión a una lengua, y otros procesos identificatorios, es la cultura como diferencia, como "muerte", precisamente. La cultura como muerte carga la huella que la "origina". La historia de la cultura, occidental en este caso, es la historia del *apagamiento* de esa huella;[21] apagamiento del otro como enteramente otro; del muerto como el extranjero que puede retornar y espantarnos, espectro descompuesto de nosotros mismos. Así, la hospitalidad históricamente se enmarañó con la hostilidad en una iluminación espectral. Recibir al otro es recibirlo como lo que él es: *enteramente otro*.[22] ¿Será que estamos

[20] J. Derrida. *L'autre cap*, París, Minuit, 1991, pp. 16-17: "*Le propre d'une culture, c'est de n'être pas identique à elle-même.* [...] Il n'y a pas de culture ou d'identité culturelle sans cette différence *avec* soi.[...] Il n'y a pas de rapport à soi, d'identification à soi sans culture, mais culture de soi *comme* culture *de* l'autre, culture du double génitif et de la *différence à soi*"; *El otro cabo. La democracia, para otro día* [trad. al español De Patricio Peñalver], Barcelona, Serbal, 1992.

[21] J. Derrida, *Cosmopolites de tous...*, pp. 42-43: "l'être chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l'autre qu'on cherche à s'approprier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion toujours possible de *La* loi de l'hospitalité"; "estar en casa (la ipseidad misma) supone un acogimiento o una inclusión del otro que procuramos apropiarnos, controlar, dominar, según diferentes modalidades de la violencia; hay una historia de la hospitalidad, una perversión siempre posible de *La* ley de la hospitalidad".

[22] J. Derrida. *L'autre cap*, p. 75: "Le *même devoir* dicte aussi non seulement d'accueillir l'étranger pour l'intégrer, mais aussi pour reconnaître et accepter son altérité: deux concepts de l'hospitalité qui divisent aujourd'hui notre conscience européene et nationale." "El mismo deber dicta también no sólo acoger al extranjero para integrarlo, sino también para reconocer y aceptar su alteridad: dos conceptos de hospitalidad que dividen hoy nuestra conciencia europea y nacional".

preparados para tanto? ¿Será que la transparencia *comunicacional,* y cultural, por consiguiente, es posible sin ambivalencias, es decir, sin hospitalidad?

De repente, un interlocutor fantasmal aparece en el discurso de Derrida. Un teórico de la comunicación. Derrida:

> So pretexto de defender la transparencia ("transparencia" es, junto con "consenso", una de las palabras clave del discurso "cultural" que evocaba hace un momento), o la univocidad de la discusión democrática, la comunicación en el espacio público, la "acción comunicacional", ese discurso tiende a imponer un modelo de lenguaje presuntamente favorable a esta comunicación. Este discurso pretende hablar en nombre de la inteligibilidad, del buen sentido, del sentido común o de la moral democrática, tiende por eso mismo, y como naturalmente, a desacreditar todo aquello que complica ese modelo, a reprimir o someter a sospecha aquello que pliega, sobredetermina o incluso cuestiona, en la teoría y en la práctica, esta idea del lenguaje.[23]

La dirección está más que clara. La "acción comunicacional" de Habermas es profundamente deudora del Imperativo Categórico de Kant. Discursos sobre la cultura, el cosmopolitismo y la comunicación que no consiguen desconstruirse en profundidad, y todavía buscan demoler aquello que les incomoda. ¿El extranjero se sentiría seguro en la casa de ellos? Retornemos a Kant.

Hospitalidad y cosmopolitismo

¿De dónde proviene esta propuesta del querer colocar la cuestión del cosmopolitismo? Nos ayudamos *con* Kant para explicar cómo un cierto sentido de hospitalidad está incluido de forma silenciosa en el postulado fundamental de la Ley Universal. Pero Kant también nos ayuda a destrabar otra cuestión importante, la del cosmopolitismo. Es una idea radicalmente Iluminista y un fundamento para la Paz Perpetua, según la concibe el propio Kant. Entonces, volvamos a él y deshagamos la madeja, y la novela, de ese concepto y de sus consecuencias para la posmodernidad y el campo de la Ley.

[23] *Ibidem,* pp. 55-56: "Sous prétexte de plaider pour la transparence ('transparence'est, avec 'consensus', des maîtres mots du discours 'culturel' que j'évoquais à l'instant), por l'univocité de la discussion démocratique, pour la communication dans l'espace public, pour l' 'agir communicationnel', un tel discours tend à imposer un modèle de langage prétendument favorable à cette communication. Prétendant parler au nom de l'intelligibilité, du bon sens, du sens commun ou de la morale démocratique, ce discours tend para là même, comme naturellement, à discréditer tout ce qui complique ce modèle, à soupçonner ou à réprimer ce qui plie, surdétermine ou même questionne, en théorie et en pratique, cette idée de langage".

En el tercer artículo del ensayo *La Paz Perpetua* Kant escribe que: "El *derecho cosmopolita* debe limitarse a las condiciones de la *hospitalidad* universal".[24] Afirma, por lo tanto, que existe un derecho cosmopolita y que tal establece una ley, que consiste en la hospitalidad universal. Pero ¿por qué Kant no consigue ser más afirmativo y postular que el derecho cosmopolita *es* la hospitalidad universal? ¿Por qué siempre existe un límite en el orden de la razón que impide al derecho contemplar efectivamente todo y a todos? ¿Es el límite de la razón pura? Pero, entonces, el plano de la ficción delimita la razón y, por lo tanto, la impureza de la misma se da por obra de la imaginación, es decir, del lenguaje, y no por las categorías *a priori,* únicamente.

En el desarrollo de tal artículo, Kant refiere el derecho cosmopolita del extranjero de visitar cualquier país, de ser acogido como visitante, y de no ser *hostilizado* por el hecho de ser un visitante. Ahora sabemos, con Émile Benveniste y con Jacques Derrida,[25] que en la composición de las lenguas indoeuropeas, algunos significantes recogen una ambivalencia estructurante escondida en el cerne de la lingüisticidad occidental. Es el caso, como vimos, de la palabra *hospitalidad.* Recordemos: la cadena semántica que funda al significante moderno de hospitalidad mantiene en su origen la ambigüedad con la palabra *hostilidad,* con la de rehén y con la de fantasma. Veamos: *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost,* y *Geist. Hospes* en griego es huésped; pero en latín se torna *hostis,* hostil; en sajón, *hostage,* rehén, y *guest,* huésped de nuevo, *ghost,* fantasma; y *Geist* en alemán, que puede ser tanto fantasma como espíritu.

El huésped se transforma en un fantasma, en un espíritu sin patria, sin ley, un paria —recordemos, *en passant,* que los *hospitales* también nacieron para atender a los soldados enemigos, para recibir a cualquier uno—.

Por esto Kant advierte con claridad que el derecho de hospitalidad es también el derecho de no ser hostilizado, pues percibe de forma patente la ambigüedad que la hospitalidad puede tener para quien es acogido. Pero Kant no consigue admitir el derecho a la hospitalidad como derecho de residencia, lo cual es una cuestión jurídica contemporánea. Derrida lo nota bien cuando afirma en su ensayo *¡Cosmopolitas de todos los países, más un esfuerzo!*: "Inicialmente [Kant] excluye a la hospitalidad

[24] *Cfr.* Immanuel Kant, *A Paz Perpétua e outros opúsculos,* Lisboa, Ediçoes, 70, 1984.

[25] J. Derrida, *Apories,* p. 110: " Il nous ferait passer, en esprit, de l'otage à l'hôte et de l'hôte au fantôme (c'est la série *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost,* et *Geist*)" ; "Nos haría pasar, en espíritu, del rehén al huésped/anfitrión y del huésped/anfitrión al fantasma (se trata de la serie *hospes, hostis, hostage, host, guest, ghost, holy ghost,* y *Geist*)".

como *derecho de residencia* (*Gastrecht*); limítala al *derecho de visita* (*Besuchrecht*)".[26]

Pues bien, el derecho a residir era algo establecido por ley en muchas ciudades medievales en Europa, como lo era también en muchos quilombos brasileños, agréguese de paso. Derrida nos dice al respecto:

> Reconoceremos, por otro lado, la tradición medieval de una cierta soberanía de la ciudad: ésta podía decidir por sí misma las leyes de la hospitalidad, los artículos determinados de la ley, plurales y restrictivos, con los cuales podía condicionar *La* grande Ley de la hospitalidad, esta Ley incondicional, singular y universal al mismo tiempo, que mandaba abrir las puertas a cada uno y a cada una, a cualquier uno [*tout autre* = enteramente otro], a cualquier uno que llegase, sin cuestionamiento, sin identificación inclusive, no importando de dónde viene y quién fuese.[27]

El cosmopolitismo kantiano se limita, como él mismo dijo, a un tipo de hospitalidad "turística". Tal vez Kant sea uno de los primeros en pronosticar el advenimiento del turismo como forma cosmopolita mundial. Sin duda, el turismo es un derecho pragmático, el de visitar otro lugar. Pero es lamentable, al mismo tiempo, que el proyecto de una Razón Universal Cosmopolita acabe en las manos de las agencias de viajes.

El cosmopolitismo era considerado en el siglo XVIII un comportamiento positivo en la nueva sociabilidad moderna que iba diseminándose por Europa y por la América ilustradas. El cosmopolita era un hombre con pocas relaciones sedentarias y con frágiles relaciones familiares, afecto a viajar a otros países y culturas, con interés por conocer otros lugares y costumbres diferentes. Richard Senté, en su libro *El declinio del hombre público,* nos cuenta que "De acuerdo con el empleo francés registrado en 1738, cosmopolita es un hombre que se mueve despreocupadamente en medio de la diversidad, que está a gusto en situaciones sin ningún vínculo ni paralelo con aquello que le es familiar".[28] El cosmopolita ochocentista no representa con exactitud la imagen del turista posmoderno.

---

[26] J. Derrida, *Cosmopolites de tous...*, p. 54: "Tout d'abord il exclut l'hospitalité comme *droit de résidence* (*Gastrecht*); il la limite au *droit de visite* (*Besuchrecht*)".

[27] *Ibidem,* p. 46 : "On reconnaîtra d'autre part la tradition médiévale d'une certaine souveraineté de la ville : celle-ci pouvait décider elle-même des lois de l'hospitalité, des articles de loi déterminés, pluriels et restrictifs, donc, par lesquels elle entendait conditionner *La* grande Loi de l'hospitalité, cette Loi inconditionnelle, singulière et universelle à la fois, qui commanderait d'ouvrir les portes à chaque un et à chaque une, à tout autre, à tout arrivant, sans question, sans identification même, d'où qu'il vienne et quel qu'il soit."

[28] Richard Sennett, *El declive del hombre público,* Barcelona, Península, 2002, pp. 19-64.

El cosmopolita es el Extranjero asumido. Carga la alteridad como su propia identidad y se congracia en ser diferente y en conocer lo diferente. Por lo tanto, el cosmopolitismo era una pragmática cultural efectiva que se alastraba por entre las fronteras nacionales y más allá de las fronteras nacionales.

En un breve tratado intitulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Kant afirmaba, en su octava proposición, que "este sentimiento se cambia por la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la naturaleza alberga como intención suprema: un estado cosmopolita universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana".[29]

Si ese Estado que Kant confiaba en que algún día llegaría —y que, a su vez, Hegel afirmaría más tarde ser la Monarquía Constitucional en el final de su última obra *Los principios de la Filosofía del Derecho*—,[30] si ese Estado mundial advendrá de forma natural no lo sabemos. Pero se puede saber que Kant, de alguna forma, creía que la Ley Universal —por lo tanto la Ley Moral y Racional— tornaría al mundo en un hogar dominado por el principio de la hospitalidad cosmopolita. Pero tendría que ser un hogar, recordemos, que aceptase las diferencias de lenguaje, de costumbres, de formas de ser, o mejor, un hogar que acogiese a la propia extrañeza del ser, cuestión que no fue conceptuada por Kant.[31]

---

[29] I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos, 1987, p. 20.

[30] *Cfr.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, París, Gallimard, 1973.

[31] J. Derrida, *De l'hospitalité*, París, Calmann-Lévy, 1997, p. 77: "Car pour être ce qu'elle 'doit' être, l'hospitalité ne doit pas payer une dette, ni être commandée par un devoir: gracieuse, elle ne 'doit' s'ouvrir à l'hôte [invité ou visiteur] ni 'conformément au devoir' ni même, pour utiliser encore la distinction kantienne 'par devoir'. Car si je pratique l'hospitalité *par* devoir [et non seulement *en conformité avec* le devoir], cette hospitalité d'acquittement n'est plus une hospitalité absolue, elle n'est plus gracieusement offerte au-delà de la dette et de l'économie, offerte à l'autre, une hospitalité inventée pour la singularité de l'arrivant, du visiteur inopiné." Mi traducción: "Pues, para ser lo que 'debe' ser, la hospitalidad no debe pagar una deuda, ni ser comandada por un deber: graciosa, ella no 'debe' abrirse al huésped [convidado o visitante] ni 'conformemente al deber' ni, inclusive y para utilizar todavía la distinción kantiana, 'por deber'. Esta ley incondicional de la hospitalidad, si pudiésemos pensar eso, sería entonces una ley sin imperativo, sin orden y sin deber. Una ley sin ley, en suma. Un apelo que manda sin comandar. Pues, si practico la hospitalidad *por* deber [y no solamente *en conformidad con* el deber], esta hospitalidad de quitación no es más una hospitalidad absoluta; ella no es más graciosamente ofrecida más allá de la deuda y de la economía, ofrecida a otro, una hospitalidad inventada para la singularidad de quien llega, del visitante inopinado."

Derecho tecnológico y posmodernidad: preparando un arrimo en la cibercultura

Al final de su libro ya citado, Jean-François Lyotard reafirma que un derecho posmoderno sólo puede ser establecido si los ciudadanos pudiesen acceder a todos los datos e informaciones a su respecto; el derecho de corregir los datos e informaciones que se posean sobre sí propio; el derecho del ciudadano de saber cuáles datos a su respecto son comunicados y a quién. En las sociedades posindustriales, de información y de comunicación, un campo jurídico *por venir* tendrá que erguirse sobre el derecho inalienable del ciudadano de saber cómo es conceptuado por el Estado, por las empresas, por las organizaciones e instituciones a las cuales pertenece o pretende pertenecer. En un campo jurídico *por venir*, el derecho al lenguaje, ese parásito de la Razón Universal, tendrá que tornarse el derecho a la morada del ser, como la llama Heidegger.

Pero los guardias de esa casa, no pueden ser más de manera exclusiva, como Heidegger quería, los poetas y los pensadores auténticos; los guardianes del lenguaje en la posmodernidad son los ciudadanos comunes, los cosmopolitas del siglo XXI, municionados con computadoras y redes de información y de comunicación, locales y mundiales. La Razón Universal encarnada políticamente en el Estado de Derecho tiene que tornarse hospedera de la heteronomía de los lenguajes, de los juegos de lenguaje, y de las reglas emergentes de la sociabilidad contemporánea. Pero existe el peligro de absolutizar la hospitalidad y de aproximarla de un nuevo mesianismo, ahora contemporáneo.[32] "La ley", afirma Derrida, "no es ni la multiplicidad y ni, como se cree, la generalidad universal. La ley es siempre un idioma, ésa es la sofisticación del kantismo".[33] Por eso

[32] J. Derrida, *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail de deuil et la nouvelle Internationale,* París, Galilée, 1993, p. 267: "On pourra juger étrange, étrangement familière et inhospitalière à la fois (*unheimlich, uncanny*) cette figure de l'hospitalité absolue dont on voudrait confier la promesse à une expérience aussi impossible, aussi peu assurée dans son indigence, à un quasi-'messianisme' aussi inquiet, fragile et démuni, à un 'messianisme' toujours présupposé, à un messianisme quasi transcendental mais aussi obstinément intéressé par un matérialisme sans substance"; *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional,* Madrid, Trotta, 1998, pp. 188-189: "Se podrá juzgar extraña, extrañamente familiar e inhospitalaria a la vez (*unheimlich, uncanny*), esa figura de la hospitalidad absoluta cuya promesa se querría confiar a una experiencia igual de imposible, igual de poco segura en su indigencia, a un casi 'mesianismo' igual de inquieto, de frágil y de desprovisto, a un 'mesianismo' siempre presupuesto, a un mesianismo casi trascendental, pero también obstinadamente interesado por un materialismo sin sustancia".

[33] J. Derrida, *La faculté de Juger,* p. 128: "La loi n'est ni la multiplicité ni, comme on croit, la généralité universelle. C'est toujours un idiome, voilà la sophistication du kantisme."

su literalidad, su ficción necesaria debe ser asumida. Derrida nos invita al banquete del hablar/escribir la Ley en la *estera* de la hospitalidad, *con* hospitalidad: "No se come nunca totalmente solo, he ahí la regla del 'tenemos que comer'. Es una ley de la hospitalidad infinita".[34]

De esa forma, creemos que la obesidad y la lentitud de la Razón Universal y de la Ley Universal ganarán nuevo cuerpo, más leve, con menos colesterol tapando sus arterias y venas; si no, la Razón se esclerosará y la Ley se infartará. Pero ¿por qué cerrar este escrito con preocupaciones de alimentación y de salud tan actuales?

[34] J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*. París, Galilée, 1992, p. 297: "On ne mange jamais tout seul, voilà la règle du 'il faut bien manger'. C'est une loi de l'hospitalité infinie."

TIEMPOS DE MEMORIA: UN RECORRIDO POR EL CASO ARGENTINO

Nely Maldonado Escoto*

Quienquiera que olvida
se convierte en cómplice del verdugo.
El verdugo mata dos veces,
la segunda vez cuando trata de borrar
las señales de sus crímenes, la evidencia
de su crueldad.

Elie Wiesel

(Des)tiempo y memoria

En una llanura donde no hay piedras, a un lado del río Talamochita, en Villa María, municipalidad de la provincia de Córdoba, Argentina, un reloj de sol y siete enormes monolitos que fueron transportados hasta allí conforman una zona de memoria. A falta de tumbas, el círculo formado por las rocas es un sitio que permite a los familiares de siete desaparecidos[1] honrar su recuerdo, un espacio que los vuelve presentes: los nombres escritos en cada una registran su existencia. Allí es posible dejar flores a los ausentes y llorar su pérdida; los monolitos de

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

[1] Como varios autores comentan, "desaparecido" es quizá la más aterradora contribución léxica de la dictadura argentina a la lengua castellana.

Villa María recuerdan —traen al presente olvidadizo— que la desaparición de esos cuerpos a manos de la represión estatal no debe olvidarse: "A pesar de los tiranos o de la gente cuyo poder es más grande que el de otros, y que piensan que tienen derecho sobre la vida de alguien, el sol está por arriba de ellos, de sus órdenes, y sigue marcando la hora".[2]

Memoria sin tiempo, nombre otorgado al monumento, es uno de esos espacios que buscan robar un sitio para el recuerdo a la impunidad y a la amnesia colectiva. Hace visible la ausencia; trae al presente el vacío que queda ante el genocidio. Treinta mil personas desaparecidas son el saldo que dejó una de las dictaduras militares más siniestras en la historia de América Latina, aquella que gobernó a la Argentina entre 1976 y 1983 bajo el pomposo título de "Proceso de Reconstrucción Nacional".[3] Al secuestro y posterior tortura de miles de personas, siguió la desaparición de sus cuerpos, lo que supone una planeación y organización de dimensiones estatales para efectuar las tareas de aniquilación; por citar un ejemplo de su magnitud, cabe señalar que operaron en territorio argentino, durante los años más crudos de la dictadura, cerca de 300 centros clandestinos de detención. El genocidio perpetrado por los militares argentinos ha sido comparado con las masacres más escalofriantes de la historia de la humanidad tanto por los métodos utilizados para aniquilar a los "subversivos", como por la pretensión de eliminar —en su sentido literal— toda disidencia.

El paso de la dictadura convirtió a la Argentina en un país verdaderamente desgarrado. Además de una violencia sin par que dejó miles de personas fallecidas, el ambiente de muerte, represión y amenazas constantes fracturó los espacios de comunicación y comunidad en el interior de la sociedad, asolada por el miedo y la desconfianza. El temor a perder la vida empujó a miles de argentinos al exilio, lo cual significó una ruptura más, pues una línea dividía a "los de adentro" y "los de afuera", quebrando en mayor medida el entramado social. El terror estatal imprimió marcas —y dejó vacíos— en todo el cuerpo social, huellas que sin duda continúan presentes a pesar del retorno a la democracia: "el pasado traumático de nuestras sociedades todavía está entre nosotros, si no bajo forma de un recuerdo activo, bajo la realidad de nuestros tics sociales, nuestro arte, nuestras patologías, nuestros mitos, nuestro humor, nuestros temores".[4]

[2] Liliana Felipe y Jesusa Rodríguez, "Existes porque te recuerdo", en *Debate feminista*, vol. 5, núm. 9, 1994, pp. 247-263.

[3] "El proceso" es uno de los términos que se utilizan para referirse a dicho periodo, con la connotación de muerte y violencia, como si "devorara" a sus víctimas.

[4] Fernando Reati, "Introducción", en F. Reati y Adriana Berguero [eds.], *Memoria colectiva y políticas de olvido. Argentina y Uruguay, 1970-1990,* Rosario, Beatriz Viterbo Editora, 1997, p. 12.

Al igual que en otros países del Cono Sur, tras el final del régimen militar en Argentina se crearon comisiones para investigar las sistemáticas violaciones a los derechos humanos, cometidas durante los años de terror. El informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (Conadep), mejor conocido como el *nunca más*, es uno de los documentos testimoniales más importantes para el esclarecimiento de lo ocurrido durante la dictadura. La información reunida por la Conadep constituyó la base que permitió comenzar el juicio contra los militares implicados en la represión, lo cual, me parece importante resaltar, en ningún otro país se realizó. Sin embargo, a pesar de las sentencias dictadas contra los militares responsables de las políticas represivas, la *Ley de Punto Final* y la *Ley de Obediencia Debida*, así como los posteriores indultos, cancelaron la viabilidad —al menos temporalmente— de abrir causas judiciales contra quienes participaron en la represión y cometieron crímenes que, sin duda, son de lesa humanidad. Estas leyes, dictadas por gobernantes civiles "comprometidos con la democracia", institucionalizaron verticalmente una voluntad de olvido y clausuraron así la posibilidad de saldar cuentas con el pasado por medio de justicia.

El viraje hacia el pasado

Después de la experiencia de los campos de concentración durante la Segunda Guerra Mundial, Theodor W. Adorno llegó a decir que escribir poesía sería un acto de barbarie.[5] Según Dominick LaCapra, tal idea es más comprensible si se piensa en relación con la dificultad de crear y renovar después de una condición postraumática.[6] Es decir, ¿cómo representar? Las preguntas se suceden: ¿después de Auschwitz —o Chile, Argentina, Guatemala, Serbia, Ruanda, etc.— es posible descifrar y hablar del horror? Sería peligroso pensar que el terror vivido imponga a los seres humanos un silencio permanente. Como se observa en las palabras de Elie Wiesel que encabezan este trabajo, el silencio frente al genocidio

[5] "Escribir un poema después de Auschwitz es un acto de barbarie", cit. por Enzo Traverso, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001, p. 133. Traverso afirma que "lo imposible *después* de Auschwitz es escribir poemas como *antes*, pues esta ruptura de civilización cambió el contenido de las palabras, transformó el material mismo de la creación poética, la relación del lenguaje con la experiencia"; *idem*. Es importante señalar que para Adorno, el genocidio judío legaba a las nuevas generaciones un *nuevo imperativo categórico*: "pensar y actuar de modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido", cit. por E. Traverso, *ibidem*, p. 154.

[6] Dominick LaCapra, *History and Memory after Auschwitz*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, p. 181.

posee dimensiones éticas innegables; apostar al olvido es tan grave que nos puede hacer cómplices del verdugo.[7]

Tras la imposición de regímenes de terror, la importancia de la recuperación de la memoria constituye una tarea ineludible. Al menos así lo indica la amplia reflexión que sobre el tema se ha generado en ámbitos intelectuales, jurídicos, políticos o artísticos, en distintas partes del mundo. En situaciones de violencia y de terror como las vividas en este siglo, el trabajo de la memoria se encuentra ligado no sólo al esclarecimiento de lo ocurrido y a la necesaria aspiración de justicia, sino a enfrentar una pregunta inevitable: "¿cómo fue posible?".[8] El olvido y el silencio cierran la posibilidad de reflexionar sobre un pasado que la sociedad lleva a cuestas, influyendo, sin duda, en los modos de vivir su presente y, por tanto, en las formas en que, desde allí, proyecta un futuro.

Aun cuando la reflexión sobre la memoria y el olvido surgió desde los primeros años del regreso a la democracia en Argentina, debemos considerar que hoy en día el tema es quizá más recurrente que antaño, y necesario para buena parte de la reflexión intelectual de tal país. Y no sólo ahí; en distintas geografías y desde diversos ámbitos, tanto académicos como artísticos, jurídicos o de los medios de comunicación masiva, los últimos años son testigos de lo que podría llamarse una *obsesión por la memoria*,[9] que la presenta como un "fenómeno central de la época actual".[10] Según Andreas Huyssen,

> Uno de los fenómenos culturales y políticos más sorprendentes de los últimos años consistió en el surgimiento de la memoria como una preocupación central de la cultura y de la política de las sociedades occidentales, un *giro* hacia el pasado que contrasta de manera notable con la tendencia a privile-

[7] Tal idea es constante en quienes reflexionan sobre la memoria. "Los regímenes totalitarios propician el silencio. Acatarlo frecuentemente implica la superviviencia; también puede aludir a un acto de complicidad". Saúl Sosnowski, "Políticas de la memoria y del olvido" en F. Reati y A. Berguero, *op. cit.*, p. 44.

[8] "Las preguntas entre las que se mueve la memoria no la empujan a responder qué pasó o cómo pasó, aunque presupongan este entendimiento. El interrogante sustancial de la memoria es de distinta envergadura: ¿cómo fue posible?". Héctor Schmucler, "Las exigencias de la memoria", en *Revista de Crítica Cultural*, núm. 22, 2001.

[9] Bruno Groppo también utiliza la expresión "explosión" de la memoria. Para el caso argentino, Gabriela Cerruti otorga a la última etapa de su "Historia de la memoria" el título de "*Boom* de la memoria". *Vid.* "La historia de la memoria", en *Puentes*, vol. 1, núm. 3, 2001, p. 21. En este caso, me parece importante tomar distancia del término *boom*, dada la referencia a un periodo bastante discutido de la literatura latinoamericana, sobre todo en su relación con el mercado.

[10] B. Groppo, "Traumatismos de la memoria e imposibilidad de olvido en los países del Cono Sur", en B. Groppo y Patricia Flier [eds.], *La imposibilidad del olvido. Recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*, Buenos Aires, Al Margen, 2001, p. 21.

giar el futuro, tan característico de las primeras décadas de la modernidad del siglo XX.[11]

Una inabarcable bibliografía sobre el tema, publicada en los últimos años, muestra el interés que ha propiciado; *History & Memory*, por citar un ejemplo, es una revista académica que circula desde 1989, centrada, como su nombre indica, en ello.

¿De dónde surge esta obsesión por la memoria? Aunque la respuesta es múltiple y requiere de distintos acercamientos, se puede partir de que la violencia extrema, el genocidio y las masacres que acompañaron al siglo XX han dejado una cicatriz difícil de borrar. Sociedades rotas, pueblos devastados, identidades fracturadas por una verdadera política de la aniquilación son las heridas aún abiertas de un pasado que parece no querer irse. Recientemente, las políticas genocidas en Kosovo, Serbia y Ruanda mantuvieron vivos los discursos sobre la memoria del holocausto.[12] Por otra parte, la detención y el posterior proceso contra el exdictador chileno Augusto Pinochet, a finales de los noventa, revitalizó el debate en torno de las distintas *guerras sucias* latinoamericanas y los modos en que se ha elaborado la memoria al respecto.[13]

El problema de la memoria como tema cultural ha sido tratado desde múltiples perspectivas, entre las cuales señalaremos algunas. La reflexión sobre la memoria de periodos represivos y de violencia política se plantea, por varios autores, en relación con la necesidad de construir órdenes democráticos que garanticen los derechos humanos.[14] Para algunos analistas, el pasado traumático no ha sido *trabajado* en profundidad; es decir, no se ha pensado en él de manera crítica para efectuar un *duelo*

[11] Andreas Huyssen, "En busca del tiempo futuro", *Puentes*, vol. 1, núm. 2, 2000, p. 14. Las cursivas son mías.

[12] Utilizamos el término porque es de uso común, aun cuando es interesante la siguiente advertencia de Enzo Traverso, quien decide evitarla en su obra: "Aunque la palabra *holocausto* —adoptada especialmente por los medios de comunicación— ya sea de uso corriente, tiende implícitamente a conferir una justificación teológica a la tragedia judía, que de este modo aparece ora como un 'castigo divino', ora como redención de la humanidad condenada por el martirio judío, etc. Por este motivo la palabra no es utilizada en estas páginas." *Vid. La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001. p. 237.

[13] A varios años de iniciado el proceso contra Pinochet, el debate en torno de su participación en la represión chilena sigue tan fuerte como al principio. Entre exculpaciones y nuevas implicaciones, la justicia chilena sigue, sin duda, entrampada en el "caso Pinochet", y la sociedad de ese país continúa dividida entre quienes apoyan todavía al exdictador y quienes lo repudian.

[14] *Vid.* Alain Finkielraut, *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*, Barcelona, Anagrama, 1990; Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós, 2000.

colectivo que permita la reconstrucción de la identidad, amenazada y fragmentada tras la violencia y el terror; tal enfoque se encuentra muchas veces ligado al psicoanálisis.[15] Aunque en la mayor parte de la bibliografía actual se establece que es imposible y poco deseable el *recuerdo total*, hay quienes reflexionan sobre los límites e implicaciones necesarias entre *memoria* y *olvido*, así como en la forma en que tal relación incide en la configuración de la identidad colectiva.[16] También se busca problematizar la coexistencia de dos fenómenos: por un lado, el ritmo rápido, la veloz transformación de la tecnología, la saturación de imágenes e información y, por otro lado, la *explosión* de la memoria.[17]

En su texto *Los abusos de la memoria*, Todorov afirma que "los regímenes totalitarios del siglo XX han revelado la existencia de un peligro antes insospechado: la supresión de la memoria".[18] El temor a que el terror vivido se silencie por completo se encuentra ligado a la posibilidad de imponer, desde los mismos círculos que ampararon la violencia, una visión del pasado en absoluto distinta de la realidad que muchos vivieron o de ocultar por completo lo ocurrido. Lejos de la mirada nostálgica de quien busca en el ayer "tiempos mejores", el *giro* hacia él muestra la necesidad de evitar la omisión del pasado de terror. "Los recuerdos de esa centuria nos confrontan no con una vida mejor, sino con una historia única signada por el genocidio y la destrucción masiva que, *a priori*, mancillan todo intento de glorificar el pasado."[19]

Si la preocupación por la memoria se ha extendido a gran escala, es porque la violencia se expandió, a su vez, en distintas regiones del mundo. Aun cuando en cada una de éstas imperan ciertas especificidades, no se puede negar que los crímenes impulsados y ejecutados con la finalidad de aniquilar masas atañen a todos; los de los nazis en buena parte de Europa central, los de la Rusia stalinista y los perpetrados por las dictaduras latinoamericanas —entre otros— son de dimensión internacional,

[15] *Vid.* D. LaCapra, *op. cit.*

[16] *Vid.* Marc Augé, *Las formas del olvido,* Barcelona, Gedisa, 1998; Paul Ricoeur, *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999; T. Todorov, *op. cit.*; Yosef Yerushalmi, "Reflexiones sobre el olvido" en Y. Yerushalmi y N. Loraux [eds.], *Usos del olvido*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

[17] "¿Acaso no estamos creando nuestras propias ilusiones del pasado mientras nos encontramos atrapados en un presente que cada vez se va achicando más, un presente del reciclaje a corto plazo con el único fin de obtener ganancias, un presente de la producción *just-in-time*, del entretenimiento instantáneo y de los placebos para aquellos temores e inseguridades que anidan en nuestro interior, apenas por debajo de la superficie de esa nueva era dorada, en este nuevo fin de siglo?". A. Huyssen, *op. cit.*, p. 121.

[18] T. Todorov, *op. cit.*, p. 11.

[19] A. Huyssen, *op. cit.*, p. 24.

pues con ellos se atentó contra toda la humanidad. Por eso, hoy día no se consideran crímenes comunes, sino de lesa humanidad, juzgados por tribunales internacionales. Hugo Vezzetti comenta que las acciones de Videla o Pinochet dejan de ser las del dictador latinoamericano propio de la literatura de Roa Bastos o García Márquez para, en cambio, integrar la "saga de los grandes criminales de Occidente, sostenidos en la criminalización del Estado que encarnaban".[20]

Sin duda, la discusión acerca del pasado del terror y la problemática de la memoria se ha generado principalmente en torno de los crímenes nazis cometidos durante la Segunda Guerra Mundial y, de manera particular, del exterminio de los judíos en los campos de concentración. La reflexión sobre esta traumática experiencia que para Enzo Traverso constituye una ruptura de civilización, y para Andres Huyssen es cifra del siglo XX, ha provocado, en gran parte, el giro que desde hace dos décadas se ha venido manifestando; además, su aterrador recuerdo se ha convertido en una especie de referencia ineludible para toda interpretación o acercamiento al tema que nos ocupa: "En el movimiento transnacional de los discursos de la memoria, el holocausto pierde su calidad de índice del acontecimiento histórico específico y comienza a funcionar como una metáfora de otras historias traumáticas y de su memoria".[21]

Varios analistas coinciden al afirmar que, a finales de la década del setenta y principios de la del ochenta, se vigoriza el debate sobre el holocausto tanto en Europa como en Estados Unidos; el tiempo que transcurre entre este momento y el final de la guerra es lo que Dominick LaCapra llamó "periodo de latencia". Según él, un evento traumático queda reprimido o negado durante un tiempo, aun cuando permanece latente hasta su registro tardío.[22] Aunque se señalan distintos disparadores que generan una verdadera intensificación del debate sobre la memoria —entre los cuales LaCapra cita la serie televisiva *Holocausto* y la cada vez mayor difusión de testimonios—, nos parece importante destacar algunos de sus efectos. Uno de los más interesantes es el *Historikerstreit* de 1986, "El debate de los historiadores" alemanes en torno de las funciones de la memoria histórica en relación con la problemática de la identidad nacional.[23]

[20] Hugo Vezzetti, "Un mapa por trazar", en *Puentes*, vol. 1, núm. 1, 2000, p. 23.

[21] A. Huyssen, *op. cit.*, p. 15. Me parece importante advertir un riesgo que se corre al señalar al holocausto judío como referencia: la memoria que de este acontecimiento se ha ido construyendo desde la posición de las víctimas judías puede dejar al margen la memoria de otros grupos que también fueron asesinados y torturados en los campos de concentración nazis como gitanos, homosexuales, comunistas, etcétera.

[22] D. LaCapra, *op. cit.*, p. 9.

[23] Entre los que participaron en ese debate se encuentran Jürgen Habermas y Ernst Nolte.

El debate ha sido fundamental para el trabajo de duelo colectivo en el contexto alemán,[24] y punta de lanza para la reflexión sobre los modos de transmitir el pasado a las siguientes generaciones. No cabe duda de que el *Historikerstreit* incidió en la configuración de los posteriores planes educativos alemanes y, por tanto, en la manera de instituir la forma del recuerdo.

Puesto que se ha aludido a la problemática de la *transmisión* del pasado, es importante señalar otros aspectos que, en ese sentido, forman parte del *giro* hacia la memoria. La controversia acerca de la construcción de monumentos y de museos que conmemoran tanto la represión como la violencia del pasado ha sido constante y, en la actualidad, continúa generando diversas opiniones. Los siete volúmenes de la obra de Pierre Nora sobre los sitios (*lieux*) de la memoria en Francia se han convertido en pieza fundamental del debate sobre las funciones culturales que los "lugares de memoria" brindan para reproducir la identidad de una comunidad.[25] Para este autor, las transformaciones sociales de la modernidad —la masificación y la mediatización— han provocado la pérdida del *ambiente* de memoria, el cual, en su opinión, posibilitaba en tiempos pasados experimentar la historia de manera directa. De este modo, la sociedad podía conmemorar y monumentalizar estas huellas, como forma de perpetuar la tradición perdida y mantener la identidad colectiva.[26] También se habla de los "no-sitios" de memoria (*non-lieux*), como sugiere Claude Lanzmann,[27] redefinidos por LaCapra como "sitios de trauma", pues, al quedar investidos de las secuelas de un profundo choque emocional, marcan la forma en que la memoria no ha sido efectiva para llevar a término esa condición por medio del duelo.[28]

Huyssen señala que desde los años setenta se asiste, en Europa y en Estados Unidos, a una restauración historicista de los centros urbanos, en la que pueblos enteros han devenido museos. "No cabe duda: el mundo se está musealizando y todos nosotros desempeñamos algún papel en este proceso. La meta parece ser el recuerdo total."[29] La edificación de museos

---

[24] D. LaCapra, *op. cit.*, pp. 49-58.

[25] *Vid.* Pierre Nora, *Les Lieux de Mèmoire*, París, Gallimard, 1984.

[26] Peter Carrier, "Places, Politics and the Archiving of Contemporary Memory in Pierre Nora's *Les Lieux de Mémoire*", en Susannah Radstone [ed.], *Memory and Methodology*, Oxford, Nueva York, Berg, 2000, p. 41.

[27] Lanzmann dirigió la película *Shoah* (1985), palabra que en hebreo significa "aniquilación", una "sorprendente meditación de nueve horas y media sobre el Holocausto" tras haber filmado 350 horas de entrevistas y cuya producción tomó diez años. *Vid.* David Cook, *A history of narrative film*, Nueva York, Norton & Company, 1996. El texto de Lanzmann "Les Non-lieux de la mémoire", cit. por D. LaCapra, en *op. cit.*

[28] D. LaCapra, *op. cit.*, p. 10.

[29] A. Huyssen, *op. cit.*, p. 16.

y monumentos y la apertura de los campos de concentración como sitio de visita han generado un fuerte debate; lo mismo ocurrió con la difusión de versiones sobre el holocausto u otras experiencias violentas en los medios masivos de comunicación. "La memoria oficial necesita monumentos —dice Marc Augé—: estetiza la muerte y el horror".[30] La construcción del Museo del Holocausto, en Washington, no sólo ha generado controversia por la *musealización* de la experiencia —y la posibilidad o no de transmitirla a partir de este tipo de sitios—, sino por su norteamericanización. Coincido con Héctor Schmucler cuando afirma de él que "su atrayente diseño, gracias al cual el visitante 'recrea' en su deambular la suerte corrida por algunas de las víctimas de la Shoa, comporta una situación riesgosa: genera la ilusión de que la experiencia vivida por la víctima es reproducible".[31]

Por lo demás, la búsqueda, conservación y difusión cada vez más amplia de testimonios de víctimas o testigos de experiencias represivas evidencian el movimiento que con mayor fuerza tiende a darle un sitio público al recuerdo privado.[32] El debate sobre la validez del testimonio para la construcción de la historia y la discusión sobre su papel en la literatura no se ha hecho esperar. Asimismo, los documentales históricos ganan cada vez más popularidad; existen canales televisivos con la programación dedicada por entero a difundirlos. Durante la última década, la industria cinematográfica norteamericana también ha insistido acerca del pasado, por lo cual su *hollywoodización* se ha convertido en un problema preocupante para diversos analistas: "Proliferan museos y monumentos al holocausto; hay películas y series de televisión muy taquilleras sobre este tema. Cada vez más personas visitan los campos, cuyas barracas en ruinas se han restaurado cuidadosamente para ser monumentos y escenarios cinematográficos".[33]

---

[30] M. Augé, *op. cit.*, p. 102.

[31] H. Schmucler, "Las exigencias de la memoria", en *Revista de crítica cultural*, núm. 22, 2001, pp. 9-11.

[32] El archivo de testimonios de sobrevivientes del holocausto que está reuniendo Steven Spielberg pretende, además, adquirir y organizar todo el material fílmico o de video que tenga imágenes sobre él, así como aspectos relacionados con la Segunda Guerra Mundial que no se encuentren en alguna otra colección. Se planea grabar el testimonio de unos 50 mil sobrevivientes, lo que representaría un número mayor al del acervo de la colección Yale Fortunoff, el más amplio hasta el momento, que ha logrado reunir 3 700. Los fondos para el proyecto de Spielberg provienen de la Fundación Max Charitable que él mismo creó. El *Steven Spielberg film and video library* está localizado en el Museo del Holocausto, en Washington. *Vid.* D. LaCapra, *op. cit.*, p. 11.

[33] Ian Baruma, "Placeres y riesgos de ser víctima", en *Letras Libres*, año 3, núm. 26, febrero 2001, p. 21.

Más adelante se examinará cómo la memoria también se ha ido convirtiendo en aspecto fundamental del debate argentino contemporáneo. Para algunos, la pregunta ha sido por qué, hasta ahora, ha devenido una preocupación central. Por un lado, se puede coincidir con quienes apuntan que se requiere del paso del tiempo para remover el dolor y hablar sin las heridas abiertas; por otro lado, resulta innegable el acierto de la perspectiva ligada al psicoanálisis freudiano, pues quienes proponen tal lectura afirman que, si el trauma queda reprimido sin haberse elaborado profundamente, reaparece tiempo después en forma de síntoma. Resulta importante la reflexión de Andreas Huyssen, ya que busca establecer las relaciones paradójicas entre el estallido del tema de la memoria y el rápido olvido y el desapego, generados por las nuevas tecnologías, la velocidad del cambio y la masificación de la información. "¿Acaso en esta cultura saturada por los medios, el exceso de memoria crea tal sobrecarga que el mismo sistema de memoria corre un constante peligro de implosión, lo que a su vez dispara el temor al olvido?"[34] Gabriela Cerruti sugiere otra hipótesis: el intervalo de tiempo es necesario para que "la generación que fue marcada por estos eventos en su vida adolescente [llegue] a tener el poder y los recursos para procesarlos y transformarlos en hitos de memoria colectiva".[35]

El uso de la memoria

En sociedades donde el terror y la violencia impuestos desde el propio Estado signaron el ayer, la reflexión sobre la memoria ha tomado un tono más explícitamente político, como en aquellas postautoritarias de buena parte de América Latina. Las demandas principales son conocer lo ocurrido, develar las atrocidades, juzgar a los culpables. Milan Kundera, en *El libro de la risa y el olvido,* parece tener razón al escribir que la lucha del hombre contra el poder es la de la memoria contra el olvido. El debate cultural y político acerca de los desaparecidos —y el destino de sus hijos— liga la problemática de la memoria con asuntos como las violaciones a los derechos humanos, la impunidad y la justicia, la responsabilidad colectiva, la reconstrucción de la identidad. Hasta dónde recordar y para qué hacerlo constituyen interrogantes fundamentales.

Tzvetan Todorov advierte sobre los usos de la memoria: para que cumpla en verdad la función de restituir, no debe convertirse en la enumeración de datos de todo lo acontecido. El "recuerdo total" es práctica-

[34] A. Huyssen, *op. cit.,* p. 18.
[35] G. Cerruti, *op. cit.,* p. 23.

mente imposible, además de inútil; baste recordar a Funes "El memorioso", el personaje borgiano, capaz de acordarse de todo, cuya espléndida cualidad se convertía sólo en un fin en sí misma, perdía inteligibilidad. Hablar de memoria implica selección, pues no hay quien lo realice del todo. Y, así, se eligen aquellos fragmentos del pasado que se conservarán; el uso de la memoria es el sentido que se otorgará a ese entramado de recuerdos. "Conservar sin elegir no es una tarea de la memoria."[36]

Aun cuando resulte común contraponer los conceptos memoria-olvido, cabe señalar que no es posible construir la primera sin cierta dosis de la segunda; si es imposible recordarlo todo, si ello implica selección, ajuste de lo que se recuerda, es oportuno considerar que el olvido juega un papel fundamental en su elaboración. Se precisa, entonces, distinguir entre el olvido necesario, es decir, los recuerdos no seleccionados en la construcción de la memoria, y el olvido impuesto de forma tal que queden ocultos o borrados, como si nunca hubieran sucedido.

Si bien siempre existe una selección a conservar, lo reprochable de quienes buscan imponer cierta *memoria oficial* es el control de tal selección. La palabra "amnesia" tiene el mismo origen etimológico que "amnistía", "un acto de olvido voluntario a la vez que un borramiento oficial de la memoria".[37] Otra palabra que por su resonancia se emparenta con las dos anteriores es "anestesia", sustancia que provoca el olvido de la realidad y produce una pérdida de la sensibilidad. Si en algún contexto estos vocablos adquieren un significado conjunto y especial, es en los países donde el tránsito a la democracia se vivió como el acto autoritario de vivir "anestesiado", como una forma de evadir la memoria. En el caso argentino, ello sucedió a causa de las medidas que los gobiernos posteriores adoptaron, con la finalidad de exculpar a los responsables de los crímenes cometidos durante la dictadura militar y, al mismo tiempo, de promover una "reconciliación nacional" basada en la amnistía, instaurando así la amnesia colectiva de la sociedad en su conjunto.

Si durante la dictadura argentina era constante la imposición del silencio sobre el terror —mediante la censura en los medios, la cultura del miedo y, sobre todo, de la constante negativa por parte del gobierno militar de dar cuenta sobre los detenidos a sus familiares—, las amnistías del periodo posdictatorial podrían suponer su institucionalización. El silencio institucional implica el peligro, como menciona Fernando Reati, de que "desde los sectores responsables o cómplices de la represión se intent[e] constantemente una reescritura de la historia, un control de la

[36] T. Todorov, *op. cit.*, 2000, p. 16.

[37] F. Reati, "Introducción", en *op. cit.*, p. 11.

memoria dominante para imponer sus representaciones",[38] eliminando sucesos e imponiendo, como única, su versión definitiva de los hechos. La lucha contra la posible sustracción del recuerdo se ha dado en llamar la lucha de la memoria contra el olvido. Quienes apuestan por evitar la supresión de la memoria confrontan al mismo autoritarismo: "todo acto de reminiscencia, por humilde que fuese, ha sido asociado con la resistencia antitotalitaria".[39]

La memoria constituye, entonces, un deber ético: "Cuando los acontecimientos vividos por el individuo o por el grupo son de naturaleza excepcional o trágica, tal derecho se convierte en un deber: el de acordarse, el de testimoniar [...]. La vida ha sucumbido ante la muerte, pero la memoria sale victoriosa en su combate contra la nada".[40]

Ricardo Forster sugiere que el dar cuenta de este tipo de experiencias pareciera anularse con el silencio de los que no regresaron, pero afirma que "más allá del horror, estamos en condiciones de hablar por los ausentes. [...] El pudor nace de reconocer la frontera irrebasable del decir y del mostrar, es el acto que nos impide ponernos en la muerte del otro pero que nos exige *su permanente rememoración*".[41] En el mismo sentido, Héctor Schmucler afirma que tal deber reside en el carácter de la memoria para recordar que "no todo es posible"; si el totalitarismo promovió la aniquiliación de seres humanos es porque pensó que *todo* era posible: "[Quizá] un día cada uno sepa qué ocurrió, cómo ocurrió. El desaparecido dejaría de ser tal [...]. No debería en cambio, desaparecer la memoria de lo que ocurrió, de que alguna vez fue posible que ocurriera. El crimen seguiría existiendo".[42]

Si conocer *la verdad* sobre lo ocurrido es un acto justo para quienes ya no están, también lo es para comenzar a unir las piezas de una sociedad desgarrada tras la violencia. La memoria social se construye de manera constante desde el presente, que vuelve al pasado, selecciona los recuerdos de la colectividad y los mantiene vigentes para su conservación. Cada tiempo presente elige determinados recuerdos en la construcción de la memoria de esa sociedad que se piensa respecto de su pasado y que se proyecta hacia el futuro. En el ámbito individual, "el vínculo original de la conciencia con el pasado reside en la memoria"[43] y permite la continuidad temporal de la persona; la propia continuidad histórica es

[38] F. Reati, *Nombrar lo innombrable. Violencia política y novela argentina: 1975-1985*, Buenos Aires, Legasa, 1992, p. 176.

[39] T. Todorov, *op. cit.*, p. 14.

[40] *Ibidem*, p. 18.

[41] Ricardo Forster, "Las 'almas de los muertos'", en *Confines*, vol. 3, núm. 4, p. 38.

[42] H. Schmucler, *op. cit.*, p. 11.

[43] P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 16.

garantizada por la memoria. De ahí que esta última sea móvil e inacabada, incapaz de abarcarlo todo. Y si bien juega un papel fundamental en la búsqueda de justicia, también sienta las bases para la reconstrucción de una identidad colectiva, que ha quedado fragmentada. Remo Bodei afirma que el espacio donde se enfrentan la memoria y el olvido es un lugar en el cual se lucha por establecer y legitimar la identidad.

La importancia de la reconstrucción, entonces, significa recuperar un pasado que corre el peligro de ser silenciado por los responsables de la represión; en el espacio de enfrentamiento entre memoria y olvido, los distintos grupos sociales que buscan hacer prevalecer su lectura del pasado ponen en juego la propia construcción de la identidad: "la memoria y el olvido no son de hecho terrenos neutrales, sino verdaderos y auténticos campos de batalla, en los que se decide, se modela y legitima la identidad colectiva".[44] En la selección entre lo que se suprime y se conserva, se halla la construcción de la identidad de una nación. Parafraseando a Ernest Renan, Bruno Groppo dice al respecto: "La identidad de un grupo social [...] descansa no sólo sobre la memoria común, específica de ese grupo sino, también, sobre olvidos compartidos".[45] Puede observarse cómo la tensión entre lo que se recuerda y se olvida se relaciona con el pasado reciente y con uno más amplio, más arraigado en la identidad colectiva, que puede incidir en la conducta futura de la sociedad en su conjunto.

"¿Para qué otra cosa sirven los genocidios sino para borrar un futuro posible de la memoria colectiva?",[46] se pregunta Marina Pianca. Si el tipo de violencia impuesta sobre la sociedad argentina puede cancelar también un proyecto de futuro, entonces la reconstrucción de la memoria apunta a buscar una continuidad, a proyectar el futuro desde la recuperación del pasado, que parece amputado. Justo en este sentido —hacia el futuro— habría de inscribirse la preocupación por la memoria; no sólo constituye la obsesión por reconstruir un pasado lleno de heridas, de dolor, de horror y de ausencias, sino en hacer presente ese ayer que no debe borrarse, en aras de un futuro posible.

Después de las experiencias totalitarias, quienes desde el terreno de la cultura se proponen realizar un trabajo de memoria capaz de enfrentar los silencios impuestos por el autoritarismo buscan, a su vez, una forma alternativa de reconstrucción del pasado, no monolítica. Se coincide en que la recomposición del tejido social desgarrado no puede buscarse sino con la participación de todos en el esfuerzo colectivo que permita su

[44] Remo Bodei, "Memoria histórica, olvido e identidad colectiva", en Manuel Cruz [ed.], *Los filósofos y la política*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 24.

[45] B. Groppo, *op. cit.*, p. 28.

[46] Marina Pianca, "La política de la dislocación (o retorno a la memoria del futuro)", en F. Reati y A. Berguero, *op. cit.*, p. 116.

reconstrucción. De los fragmentos sobrevivientes, se comienza a tejer el recuerdo de un pasado que no se halla sepultado en el punto final de una historia oficial inamovible, sino que puede constantemente revisarse y reconstruirse por quienes lo piensan desde el presente.

Por ello, la memoria que permite el acercamiento a ese pasado no puede ser única y homogénea; por el contrario, se nutre de diversas experiencias, se compone de distintas verdades que no se anulan entre sí y posibilitan la construcción de un mosaico heterogéneo en el cual quizá todos los miembros de una sociedad puedan comprender su presente y pensar un futuro: "Una multiplicidad de instituciones e individuos participa en la construcción ininterrumpida de la memoria, lo cual permite explicar que ésta no sea homogénea y que se manifieste en un número infinito de voces que no actúan al unísono sino en mutuos entrecruzamientos."[47]

Argentina (des)memoriosa

Principalmente relacionada con las demandas de justicia y esclarecimiento de los crímenes perpetrados durante la *guerra sucia*, el asunto de la memoria ha estado presente en el escenario argentino con distintos niveles de intensidad, desde la reinstauración de gobiernos civiles en el año 1983. La permanencia del conflicto, a pesar de su intermitencia muestra que no se ha logrado cerrar las heridas infringidas en ese pasado doloroso. Durante las casi dos décadas pasadas desde entonces, una serie de avances y retrocesos en la búsqueda de justicia muestra el enfrentamiento entre las políticas de olvido y la búsqueda de memoria al interior de la sociedad argentina.

A partir de las investigaciones que, tras la caída del régimen militar, realizó la Conadep con la finalidad de esclarecer las violaciones a los derechos humanos cometidas durante la dictadura, se lograron documentar unos 9 mil casos de desapariciones —de los 30 mil que se estiman como número real—, los cuales quedaron registrados en el informe-libro *Nunca más,* publicado en 1984.[48] Con este documento, comenzó, en 1985, el juicio a las tres juntas militares que gobernaron de 1976 a 1983, y culminó con la condena a prisión perpetua e inhabilitación de varios altos oficiales, en diciembre del mismo año.[49]

[47] F. Reati, *op. cit.,* p. 135.

[48] *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas,* Buenos Aires, Eudeba, 1984.

[49] A Jorge Rafael Videla, hombre clave en el golpe de Estado de 1976, y a Emilio Eduardo Massera se les condenó a reclusión e inhabilitación perpetua. Todos los si-

Resulta interesante leer cómo se percibía, en ese momento, el juicio a los militares; un texto de Hugo Vezzetti, publicado en 1985, muestra que "el ritual" del juicio conllevaba una "operación de memoria colectiva", que invitaba a reflexionar y a reconstuir lo acontecido. Lejos de pensar en el proceso judicial contra los militares como una especie de triunfo, Vezzetti lo consideraba un ritual doloroso, en el cual la exhibición pública de los crímenes cometidos se integraba a la empresa de reconstrucción, en tanto "afirmación de una dimensión ética de *saber*". El juicio abría la posibilidad no sólo de reflexionar sobre el pasado reciente, sino de rememorar lo acontecido en aras de una nueva construcción política; asistía a un momento de posible transformación de la propia conciencia moral colectiva que posibilitaba proyectar a la sociedad argentina un futuro diferente.[50]

Unos meses más tarde, en 1986, el Congreso emitió la *Ley de Punto Final*, la cual daba un plazo máximo para la presentación de pruebas y la iniciación de nuevos juicios, además de que "se exculpaba de hecho a las instituciones militares como responsables del terror de Estado".[51] Con esta ley se evitó un *enjuiciamiento masivo* que, según temía el gobierno de Raúl Alfonsín, podía generar reacciones violentas en las esferas militares; así, los casos que no pudieron ser presentados a tiempo quedaron totalmente impunes. Tras el alzamiento, en 1987, de un sector militar —los "carapintada"— que pedía entre otras cosas el fin de los juicios, se sancionó la *Ley de Obediencia Debida*; con la inimputabilidad jurídica se extendió a quienes hubieran recibido órdenes superiores para efectuar la represión. De esta manera, se limitó aún más la posibilidad de castigar a los responsables de delitos, a pesar de los numerosos casos documentados y comprobados de su implicación en la represión. Si las leyes reducían notablemente el número de oficiales sometidos a juicio y a algunos a posterior condena, en 1989 el recién electo presidente Menem decretó un perdón para quienes todavía estaban bajo proceso. Finalmente, en 1990, otro indulto decretado desde la presidencia liberó a todos los militares, con el argumento de que así se podría efectuar la "reconciliación nacional": "Sobre el silencio y el miedo, ante la amenaza de la 'disolución nacional', el estado generó una nueva narrativa: la teoría de la reconci-

guientes fueron inhabilitados a perpetuidad, aunque su reclusión era por periodos distintos: Roberto Eduardo Viola, 17 años de prisión; Armando Lambruschini, 8 años; Orlando Ramón Agosti, 4 años y 6 meses. Se dictó la absolución para el resto de los miembros de las juntas militares, como fue el caso del general Galtieri, hecho duramente criticado en su momento.

[50] H. Vezzetti, "El juicio: un ritual de la memoria colectiva", en *Punto de Vista*, núm. 24, 1985, p. 4.

[51] F. Reati, "Introducción", en *op. cit.*, p. 14.

liación nacional. El pasado era el conflicto, el pasado era el caos, el pasado era el atraso. Había que dejarlo atrás para poder avanzar".[52]

Considerando las palabras escritas por Hugo Vezzetti en 1985, es innegable pensar que se suspendieron las aspiraciones de quienes veían en el juicio a los militares un modo de saldar cuentas con el pasado reciente, para emprender, desde ahí, una verdadera reflexión sobre la sociedad que había vivido esa experiencia; para preguntarse sobre las condiciones que favorecieron la implementación de la violencia, sobre el comienzo de una reconstrucción del tejido social a partir de la reelaboración del pasado y de la proyección de nuevas condiciones para el futuro. Para algunos, tras la *Ley de Punto Final* y la *Ley de Obediencia Debida*, la propia instauración de la democracia se detuvo: "la lucha por la memoria es un elemento importante de la lucha por la democratización de la sociedad: difícilmente podemos imaginar [...] una sociedad democrática que renunciara a echar luz sobre las páginas más sombrías de su pasado o que aceptase la impunidad".[53]

La falta de castigo de los crímenes cometidos durante la dictadura militar indica no sólo que las políticas de olvido han permeado la difícil "transición a la democracia"[54] en Argentina, sino que aún están presentes las condiciones que posibilitaron tanto la represión como la posterior imposición del olvido: "la impunidad y el olvido son hoy la continuación de un proyecto militar iniciado en los años setenta para subordinar la sociedad civil a un determinado modelo económico, cultural, jurídico y político".[55] Los torturadores recorren libremente la Argentina de hoy; muchas veces se encuentran de frente a los familiares y amigos de sus víctimas. Fernando Reati comenta que si durante los años setenta "lo siniestro consistía en la presencia en las calles del fantasma de la desaparición", en la actualidad es "la presencia en las calles de los culpables compartiendo el espacio público con la ciudadanía."[56]

La problemática de la memoria ha cobrado un especial interés en los últimos años, debido a la continuidad del trabajo de ciertas organizaciones, en su mayoría ligadas a la defensa de los derechos humanos, y a los

[52] G. Cerruti, *op. cit.*, p. 20.

[53] B. Groppo, *op. cit.*, p. 40.

[54] Me parece importante precisar que Argentina, como otros países de la región, ha vivido a lo largo de últimas décadas un proceso de transición de un gobierno *autoritario* a uno *democrático*. A pesar de que se habla usualmente de un "regreso" a la *democracia*, se necesita cuestionar ésta, sobre todo a partir de la seria crisis política y económica que se sufrió en diciembre de 2001 y que hace evidente una serie de deficiencias en el sistema político, económico y social.

[55] F. Reati, "Introducción", en *op. cit.*, p. 18.

[56] *Ibidem*, p. 17.

esfuerzos realizados, desde diversos ámbitos de la sociedad, en áreas que abarcan desde la cultura y el arte hasta la academia;[57] no obstante, también han sufrido escisiones internas. Quizá el grupo más representativo de la lucha por el esclarecimiento de los crímenes de la dictadura sea el de las Madres de Plaza de Mayo,[58] madres de desaparecidos que en 1976 empezaron a encontrarse en los distintos sitios a donde acudían a pedir información sobre sus hijos. Desde 1977, comenzaron a reunirse de forma periódica; si bien en un principio su intención era obtener alguna noticia sobre sus hijos, al paso de los años su presencia se ha ido politizando cada vez más. El movimiento de las madres ha sido fundamental en la búsqueda de justicia en Argentina: cada jueves continúan reuniéndose, caminando en círculo alrededor de la plaza, llevando un emblemático pañuelo blanco en la cabeza, símbolo del *pañal* de sus hijos desaparecidos. Además de ellas, también existe la asociación de Abuelas de Plaza de Mayo, cuyo objetivo principal es encontrar a los nietos nacidos en cautiverio, que fueron separados de sus madres para después ser entregados en adopción —ilegal— a los propios militares o a familias cercanas a ellos. El caso más conocido al respecto es el del escritor Juan Gelman, quien durante años estuvo tras la huella de su nieta, localizada finalmente en el año 2000.

El aniversario de los 20 años del golpe militar, en 1996, fue un momento emblemático en el cual se evidenció que si bien el asunto de la memoria no había desaparecido de la discusión, el problema de no haber podido lograr que la justicia se encargara del pasado de terror volvía imprescindible la reinstalación del debate sobre el tema. Es decir, la "reconciliación nacional" se hallaba en un papel, en una ley incapaz de cancelar el terror de la dictadura y que no daba respuesta a la búsqueda de 30 mil personas desaparecidas. No había castigo para los culpables de crímenes de Estado ni reconocimiento de los responsables de la represión. Sin noticias del destino de los desaparecidos, sin asumir consecuencia alguna por la violencia impuesta, el crimen sigue presente. El juez Baltasar Garzón afirma que una de las características de la desaparición forza-

[57] Ciertas obras literarias argentinas —tanto las escritas en el país como las producidas en el exilio— han tomado como tema el asunto de la memoria. De alguna manera, el campo de lo simbólico ha sido cuestionando y ha sido problematizado un asunto que en el campo de la "realidad-real" ha tardado mucho más en aparecer en escena. Entre otras obras, vale la pena revisar Tununa Mercado, *En estado de memoria*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992; Héctor Tizón, *La casa y el viento*, Buenos Aires, Legasa, 1984; Nora Strejilevich, *Una sola muerte numerosa*, Universidad de Miami, Miami, 1996.

[58] Una parte de la Organización de las Madres de Plaza de Mayo se escindió de ésta en 1986 para formar la Línea Fundadora.

da es su naturaleza permanente: "el crimen se está cometiendo durante todo el tiempo en que la privación de la libertad y la negativa de informar sobre el paradero o el destino de la persona desaparecida persiste".[59] Además, no sólo el crimen permanece, sino el dolor de la pérdida. No se ha "enterrado" a los desaparecidos; son muertos sin muerte. En este sentido, no se ha realizado un duelo que permita la aceptación de la pérdida. El pasado doloroso persiste como una herida abierta.

Atravesados por ella, los hijos de los desaparecidos surgieron en la escena pública de la problemática de la memoria a los 20 años del golpe de Estado. Aun cuando comenzaron a reunirse en 1995, es hasta dicho aniversario que se hace visible la presencia del grupo HIJOS (Hijos por la Identidad, la Justicia, contra el Olvido y el Silencio): "Se juntaron, nadie sabe bien cómo ni dónde, y de repente están allí, reclamando justicia: fueron a entregarle a los jueces de la nación *habeas corpus* pidiendo algún dato que les permita reconstruir la suerte seguida por sus padres".[60] Desde entonces, estos jóvenes también han comenzado a dejar las huellas de sus pérdidas; mediante el *escrache* —propuesta tanto estética como de denuncia— señalan públicamente la vivienda de jefes, torturadores y cómplices de la dictadura, en un trabajo que involucra música, actuación y artes plásticas.[61] "Su exposición de los agentes militares responsables de las violaciones de los derechos humanos en los años de la guerra sucia lleva implícita una defensa de la memoria libre, una que se niega a responder a las costumbres del orden político", [62] señala Francine Masiello.

Sin duda, la ola expansiva de preocupación por la memoria a lo largo del mundo engrosa los discursos y el debate que sobre el tema se han gestado en el interior de Argentina, confluyendo así hacia la segunda mitad de los años noventa en lo que podría llamarse un *auge* de la memoria. Por otro lado, también durante esos años comenzaron a generarse nuevos movimientos, en este caso, quizá totalmente inesperados, como las confesiones de los militares implicados en la represión. En 1995, el exalmirante de corbeta Adolfo Scilingo sostuvo una serie de encuentros con el periodista y activista en derechos humanos Horacio Verbitsky, que

---

[59] Baltasar Garzón, "Hacia una justicia global", en *Puentes*, vol. 1, núm. 2, 2000, p. 50.

[60] G. Cerruti, *op. cit.*, p. 21.

[61] Con el tiempo, la modalidad del *escrache* ha sido apropiada por otras agrupaciones sociales, tales como los desocupados, los excombatientes de Malvinas y las víctimas de la crisis por la que actualmente atraviesa el país. *Vid*, además de Francine Masiello, *El arte de la transición*, Buenos Aires, Norma, 2001, pp. 22, el trabajo de H. Vezzetti, "Activismos de la memoria: el 'escrache'", en *Punto de Vista*, vol. 21, núm. 62, 1998.

[62] F. Masiello, *op. cit.*, pp. 22.

después fue publicada en un escalofriante libro titulado *El vuelo*. Tras la confesión de Scilingo, la discusión —desencadenada principalmente por la difusión que sobre el caso hicieron los medios de comunicación— en torno de la violencia de Estado no se hizo esperar. Después de ello, otros torturadores también comenzaron a efectuar declaraciones importantes, como Martín Balza, jefe de las Fuerzas Armadas en ese momento, quien hizo una especie de autocrítica pública. En palabras de Scilingo:

> ¿Cómo voy a aceptar yo que alguien me diga que de esto no se puede hablar? Se puede aceptar no hablar, porque son secretos de guerra, durante un determinado periodo. Pero terminada la guerra ya esto es historia y pienso inclusive que le hace bien a la República que se sepa no sólo qué se hizo, sino que es obligatorio que se entreguen las listas de abatidos o muertos.[63]

Tras reinstalarse en el debate público, el tema de la memoria reapareció en la escena judicial a fines de los noventa; la constancia de las madres y abuelas junto con el trabajo de distintos grupos defensores de derechos humanos resultó fundamental para encontrar nuevos espacios jurídicos desde donde se posibilitara emprender nuevas causas penales contra los responsables de la represión. Los crímenes de lesa humanidad —imprescriptibles—, como el secuestro de niños y el genocidio, han puesto de nuevo a los militares argentinos en la mira de la justicia, ahora en los llamados juicios de la Verdad, basados en la continuidad en el tiempo de los delitos. Otra suerte de victoria frente al olvido institucionalizado ocurrió en 2001: la sentencia judicial que declaró inconstitucionales la *Ley de Punto Final* y la *Ley de Obediencia Debida*, verdadero hito en este intermitente proceso de "reapertura del pasado argentino".[64]

Aunque para muchos el pasado de terror debería ya estar "muerto y enterrado" en aras de una "reconciliación nacional", existen quienes se oponen al olvido total. La certeza de que los crímenes deben ser develados y juzgados, de que sólo enfrentando los vacíos y las rupturas es posible reconstruir a esa nación desgarrada, así como un deber ético con las víctimas son los motores de la generación de espacios —simbólicos, físicos— que, como el monumento *Memoria sin tiempo* y los *escraches*, buscan hacer visible lo ocurrido. Esta *necesidad de memoria* no es un asunto circunscrito sólo a la Argentina ni al Cono Sur; el mundo que habitamos parece vivir un momento de tensión entre la necesidad de recordar y la intención de olvidar. El movimiento de la memoria indudablemente permea la discusión sobre la reconfiguración —política, jurídica, social— de las naciones azotadas por gobiernos autoritarios, a la vez

[63] Horacio Verbitsky, *El Vuelo*, Buenos Aires, Planeta, 1995, p. 36.

[64] Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002, p. 74.

que se instala como tema central en las discusiones sobre la transmisión "oficial" de su propia historia. Al mismo tiempo, se percibe su contracorriente: no mirar atrás, no alebrestar los fantasmas del pasado, olvidar el dolor en aras de una paz social más o menos llevadera. Sin duda, está en juego algo más que recordar u olvidar: en medio de esta lucha lo que se disputa verdaderamente es la construcción del futuro, y quiénes se arrogan el derecho de delinearlo.

ARISTÓTELES Y EL ANARQUISMO

Andrés Rosler*

Quien se proponga reflexionar sobre la política tarde o temprano deberá enfrentar dos o tres grandes cuestiones. En primer lugar, la cuestión política por excelencia: ¿debe o no debe haber Estado? ¿Hay razones para crear y obedecer al Estado? Esta pregunta encierra lo que podríamos denominar el desafío anarquista. Si dicha pregunta arrojara una respuesta negativa, si el desafío anarquista fuera insuperable, aquí terminaría la reflexión política. Si contáramos con una solución al desafío anarquista, entonces podríamos seguir adelante y estudiar no si el Estado tiene que existir o no —eso ya lo hemos hecho supuestamente—, sino cuánto Estado debe haber. Este segundo desafío podría ser denominado el desafío liberal. ¿Hasta dónde debe llegar el Estado? ¿Existen ciertos dominios o áreas en los que el Estado no debe intervenir? Este asunto no tiene por qué asumir que la intervención del Estado debe ser limitada *ex hypothesi*. No se trata de aceptar que cuanto menos Estado mejor, sino de saber cuánto Estado es necesario, sea que el minimalismo libertario o el intervencionismo igualitarista sean las respuestas más adecuadas.[1] Por último, existe un tercer aspecto que podría

* Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

[1] En este caso, estoy privilegiando el ámbito de la justicia económica para ejemplificar este desafío, pero bien puede ser ilustrado en términos directamente morales, *i.e.*, planteándonos si el Estado puede o no intervenir en los planes de vida de los individuos debido a que son considerados moralmente defectuosos.

ser considerado como autónomo respecto de los dos primeros: la organización del Estado y/o del gobierno. ¿Cuál es el mejor diseño institucional para el funcionamiento del Estado? Este desafío es conocido como la discusión acerca de la mejor forma de gobierno. Habiendo visto que debe haber Estado y cuánto Estado debe haber, restaría estudiar cuál es la mejor forma de tomar las decisiones políticas. En cierto sentido, la respuesta a esta pregunta, es decir, a la pregunta de quiénes y cómo se deben tomar las decisiones políticas, podría afectar la respuesta al segundo desafío, *i.e.*, los límites del Estado.[2] Esto explica por qué hablamos de la existencia de dos *o* tres grandes cuestiones políticas.

En este artículo me propongo considerar algunos argumentos en favor de la interpretación según la cual la teoría política de Aristóteles contiene una respuesta a lo que hemos denominado el "desafío anarquista". Muy pocos negarían que Aristóteles ha contribuido al debate acerca de la mejor forma de gobierno. De hecho, la influencia de Aristóteles en dicho debate ha sido notable. Sin embargo, muchos han sido renuentes a creer que Aristóteles se ocupa de la primera cuestión, es decir, de la justificación de la obligación política y/o del desafío anarquista. En este sentido, la opinión de Jonathan Barnes puede ser considerada paradigmática. Según él, a lo largo de la *Política* Aristóteles habla del dominio y del gobierno; "se ocupa constantemente de la cuestión de quién debería gobernar a quién", pero "apenas discute la cuestión sustantiva de cuánta libertad puede o debe un Estado permitir a sus ciudadanos".[3]

De esta manera, este artículo se propone contribuir a la empresa de mostrar que Aristóteles no es ajeno a muchas de las cuestiones políticas que son consideradas esencial y exclusivamente "modernas", por ejemplo la obligación política, y por ende, que el modelo dicotómico del estudio de (la historia de) la teoría política a menudo simplifica en extremo lo que se propone estudiar, al punto de empobrecerlo.

[2] Guillermo von Humboldt, asumiendo la necesidad del Estado, cree que las dos últimas cuestiones constituyen los dos grandes problemas de la filosofía política: *Los límites de la acción del Estado* [estudio preliminar, trad. y notas de Joaquín Abellán], Madrid, Tecnos, 1988, p. 4.

[3] Jonathan Barnes, "Aristotle and Political Liberty", en Günther Patzig [ed.], *Aristoteles' "Politik". Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 251. *Vid.* también, Richard Mulgan, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 57; Eckart Schütrumpf, "Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen 'Politik'", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1981, p. 43, n. 22; y Christopher C. W. Taylor, "Politics", en Jonathan Barnes [ed.], *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 233-234.

La primera pregunta que seguramente se planteará el lector es dónde Aristóteles sugiere siquiera tratar el tema del desafío anarquista. A menudo, se asume que Aristóteles —y/o quizás la filosofía política premoderna en general— entiende que entre el ser humano y la política existe una conexión ontológica o metafísica, al punto de sostener que no podemos concebir siquiera al ser humano fuera de la política.[4] No obstante, pocas veces es advertido que el naturalismo político de Aristóteles no le impide observar que muchos seres humanos no viven políticamente organizados. En efecto, Aristóteles sostiene que los pueblos europeos (τὰ [ἔθνη] περὶ τὴν Εὐρωπήν), llenos de brío, pero faltos de reflexión y técnica, viven en libertad, pero sin organización política (ἐλευθηρα μεν... ἀπολιτευτά δε).[5] En referencia a la constitución de Creta, Aristóteles ex-

[4] La lectura republicana o cívica va aún más lejos y sostiene que ser humano consiste en ser ciudadano. Es lo que propone Remigio de Girolami, según el cual quien deja de ser ciudadano deja de ser humano, ya que nadie puede llevar una vida humana sin ser ciudadano: "Et si non est civis non est homo, quia 'homo est naturaliter animal civile', secundum philosophum in VIII Ethic. et in I Pol." (*Tractatus de bono communi*, publicado en 1304, cit. en Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 47, n. 119). Sobre el carácter aparentemente aristotélico de la tradición republicana, *vid.* Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, pp. 22-28, y John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 335, 527, 550. Para un análisis del naturalismo político aristotélico en su conjunto, *vid.* Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*, Oxford, Oxford University Press, 1995, cap. 2, y Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005, cap. 2.

[5] *Pol.* VII. 7 1327b23-4 El panorama es similar al descrito por Hobbes en la primera parte del *De cive*, cuyo título es *Libertas*. Hobbes defiende su tesis según la cual "es evidente que todos los hombres [...] nacen ineptos para la sociedad" diciendo que muchos, si no la mayoría, permanecen ineptos de por vida a tal efecto, sea por enfermedad mental o defectos intelectuales, sea por falta de educación (*De cive* I.2, ann.). Sobre el carácter práctico o normativo del naturalismo político de Aristóteles, *vid.* Andrés Rosler, "Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles", en *Deus Mortalis*, Buenos Aires, J. E. Dotti y L. Madanes, I, 2002, pp. 33-36.

Se me podría acusar de estar manipulando en cierto sentido la evidencia en favor de mi argumentación, ya que los europeos, según Aristóteles, son *apolíticos* quizás, pero no anárquicos o anarquistas por necesidad. La objeción sería que estoy confundiendo el sentido griego y literal de πόλις y cognados con el sentido relevante de lo que se opone a la anarquía. Esta objeción tendría peso si Aristóteles dijera que, *v.g.*, aunque los europeos no viven en πόλεις sí cuentan con un imperio, pero no es esto lo que Aristóteles tiene en mente. Los europeos no están organizados en imperios ni parecen contar con formas centralizadas de poder. Son libres, al grado de ser incapaces de gobernar otros pueblos y de vivir políticamente. En lo que respecta a la idea de que los europeos sí están socialmente organizados, muy pocas formas de anarquis-

plica que la manera imperante de hacer política y de afrontar crisis constitucionales provoca con frecuencia sediciones y guerra civil, al grado de disolver la comunidad política.[6]

> [los cretenses] tienen la costumbre de, atrayéndose a una facción del pueblo y a sus amigos, instaurar una dictadura y fomentar la lucha civil y pelear unos contra otros. Conque, ¿en qué difiere tal cosa de la anulación durante cierto tiempo de la ciudad, es decir, de la disolución de la comunidad política? Una ciudad, en tal estado, está en peligro ante quienes quieran y puedan atacarla.[7]

Aquí, Aristóteles admite la posibilidad de la existencia de una sociedad que no está políticamente organizada. Creta en sí misma no desapareció cuando la guerra civil disolvió la comunidad política. Justo lo que estaba en juego no era la comunidad cretense en sí misma, sino la "comunidad política", πολιτική κοινωνία. Esta distinción entre la comunidad y su organización política parecería darle a Aristóteles el espacio conceptual necesario para estar en condiciones de entender al menos el planteo anarquista. Por lo tanto, sería un error considerar que, según Aristóteles, el desafío anarquista sería inconcebible.[8]

Se podría objetar que *Pol.* IV.4 1291a35-36 presenta dificultades para esta interpretación. Allí se sostiene que "sin magistrados no puede existir una ciudad", y por lo tanto la propuesta anarquista no tendría siquiera sentido para Aristóteles. No obstante, dicha idea propondría una tautolo-

mo dignas de ser mencionadas proponen la eliminación de la sociedad o de toda forma de organización social. Lo que nos interesa aquí es el anarquismo político, no el social.

6 *Pol.* II.10 1272 b1ss.

7 Aristóteles, *Política* [introd., trad. y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez], Madrid, Alianza, 1986, p. 108. Mientras que esta traducción (y la de Julián Marías y María Araujo, *Política*, 2da. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 60) lee μοναρχίαν en 1272b12 siguiendo el codd. G, en el texto griego de W. D. Ross en la colección Oxford Classical Texts se lee ἀναρχίαν (Aristóteles, *Politica*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 61), lo cual reforzaría mi argumento ("tienen la costumbre de [...] crear anarquía", èn el sentido literal de eliminar el gobierno y/o los cargos del gobierno). Sin embargo, mi caso se basa en lo que parece ser un texto sólido en 1272b14: μηκετι πόλιν εἶναι τῆν τοιαύτῆν y *luesthai* [*sic*].

8 Ésta es la posición que quizás adoptaría un comunitarista, pero no Aristóteles. En efecto, para el comunitarismo, nuestra identidad, lo que nos provee de nuestros valores y metas, está constituida por nuestros papeles sociales; pero dichos papeles implican el deber de cumplir con las tareas asignadas a ellos. Por lo tanto, no podemos negar nuestros deberes cívicos sin negarnos a nosotros mismos. La justificación de la obligación política es, por lo tanto, conceptual: la pertenencia a una comunidad implica el deber de obedecer a la autoridad política de ella; decir que pertenecemos a cierta comunidad entraña que tenemos que obedecer a su autoridad política.

gía si Aristóteles sólo dijera allí que es imposible que la polis exista como una constitución sin contar con cargos o magistraturas, o magistrados y gobernantes.[9] Ahora bien, la referencia en IV.4 1291b1 a la virtud de los ciudadanos sugiere que lo que Aristóteles tiene en mente aquí no es cualquier clase de polis, sino un régimen aristocrático. Por lo tanto, la imposibilidad en cuestión no es una tautología ni se refiere sencillamente a la pura existencia de una polis, sino que se trata, antes bien, de la imposibilidad de una polis buena o correcta sin —al menos— una organización mínima de cierta clase. Por lo tanto, la idea es que los regímenes *aristocráticos* no pueden existir sin cierta estructura. Esta lectura de la imposibilidad en cuestión nos impide hacer que Aristóteles cargue con la idea poco significativa de acuerdo con la cual una constitución no puede existir sin magistraturas o cargos y la idea según la cual la sociedad como tal desaparece ante la ausencia de la organización política.

Otro pasaje en este contexto es *EE* VII.10 1242a22-27, que en la versión de Gómez Robledo afirma:

> El hombre no es solamente el viviente político, sino también el viviente familiar, y a diferencia de los demás animales no se aparea ocasionalmente y al azar con cualquier hembra o cualquier macho, sino que el hombre es de modo especial no un animal solitario, sino capaz de asociarse con quienes tiene un parentesco natural, por lo que en la familia habría comunidad y justicia, aun cuando no existiera la ciudad.[10]

No quiero decir con esto que Aristóteles suscribe una forma de anarquismo,[11] pero sí parece haber razones para poner en duda la idea de que Aristóteles no está conceptualmente provisto para tratar el asunto de la obligación política debido a que no concibe siquiera un vacío político o el anarquismo.

Aristóteles tiene otro encuentro cercano con el anarquismo en el contexto de su discusión de la democracia:

> un indicio de la libertad es esto [la regla de la mayoría], y todos los demócratas lo consideran como elemento definidor de su régimen. Un rasgo

[9] *Pol.* III.6 1278b8-10.

[10] Aristóteles, *Ética eudemia*, versión de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1994, p. 110. Ferdinand Tönnies es quien me ha llamado la atención respecto de este pasaje: "Hobbes und das Zoon Politikon", en E. G. Jacoby [ed.], *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, núm. 8, 1975, pp. 317-318.

[11] En *Political Authority and Obligation in Aristotle*, pp. 193-218, intento explicar por qué Aristóteles incluso puede llegar a suscribir determinada forma de anarquismo.

> también es el vivir como se quiera; pues afirman que esto es obra de la libertad, si es que es propio del esclavo el no vivir como quiera. Así que esto es un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí ha venido el no dejarse gobernar en principio por nadie, y si no, por turno.[12]

El demócrata aristotélico parece ser en esencia un anarquista, alguien que no parece adoptar la visión algo halagüeña que algunos pensadores políticos modernos tienen de la política clásica como una esfera de compromiso público o gustosa participación política. Este demócrata sólo se interesa por la esfera política y acepta la autoridad de la polis por razones pragmáticas o instrumentales. Preferiría mantenerse alejado de la política,[13] especialmente no ser gobernado por otros, y en caso de no ser esto posible, se involucraría en los asuntos públicos sólo en un pie de igualdad con sus conciudadanos, rotando en el gobierno con vistas a proteger su libertad.[14] Aristóteles no sólo menciona los dos aspectos básicos de la democracia —*i.e.*, regla de la mayoría y libertad—, sino que también critica la concepción de libertad subyacente y la conclusión que los demócratas extraen a partir de ella:

> en las democracias, las que parecen especialmente democráticas, ha prevalecido lo contrario de lo conveniente, y la causa de ello es que definen mal la libertad. En efecto, dos son los rasgos con los que la democracia parece definirse: que el partido mayor tenga autoridad, y la libertad; pues bien, lo igual parece que es justo, e igual es lo que parece bien al pueblo —que éste sea el dueño—, y libre, [es decir, igual] hacer lo que uno quiera. En consecuencia, vive en tales democracias cada uno como se le antoja y a su aire, como dice Eurípides; pero esto es malo, ya que no debe pensarse que es esclavitud el vivir al servicio del régimen, sino salvación.[15]

Expresa nuevamente su oposición a la identificación de la autoridad constitucional con la esclavitud: "el pensar que todo gobierno (ἀρχήν) es despótico (δεσποτείαν), no es correcto".[16] Lo que es de especial interés para nosotros es la creencia de los demócratas extremos según la cual vivir de acuerdo con la constitución equivale a esclavitud y la concepción

[12] *Pol.* VI. 2 1317b10-16.

[13] *Pol.* VII. 3 1325a19-20.

[14] En otro lugar, Aristóteles reporta que la posición contraria es la que es elogiada (*Pol.* III.4 1277a27) y no meramente un mal necesario. Quentin Skinner atribuye una versión de este republicanismo "negativo" a Maquiavelo en "The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives", en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner [eds.], *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 205-212.

[15] *Pol.* V. 9 1310a25-36.

[16] *Pol.* VII. 3 1325a27-28.

de libertad que le subyace, *i.e.,* libertad en términos de vivir como uno quiera. Tal como hemos visto, esta posición democrática extrema no implica por necesidad la eliminación de la autoridad política. Bien podemos tener razones pragmáticas por las cuales debamos soportar la autoridad de la polis. Pero en lo que respecta a nuestra autonomía, la autoridad política no puede estar moralmente justificada. De este modo, el demócrata extremo suscribe lo que hoy en día se suele llamar anarquismo filosófico o teorético.[17] A pesar de que Aristóteles ha distinguido en *Pol.* III.6-7 entre constituciones justas e injustas —o correctas e incorrectas—, la idea misma de una constitución correcta o justa sería contradictoria si el demócrata extremo tuviera razón, *i.e.,* si reconocer la autoridad de la polis fuera incompatible con la libertad.

Aunque Aristóteles estaría de acuerdo con el anarquista filosófico o demócrata extremo en el sentido de que *si* vivir de acuerdo con la constitución fuera esclavitud, entonces sería inmoral para los libres obedecer la constitución, Aristóteles piensa que no existen razones para conceder tal antecedente. En realidad, de acuerdo con Aristóteles, el demócrata extremo confunde la autoridad de cualquier constitución con esclavitud o despotismo. Ésa es la crítica de Aristóteles hacia Platón en las primeras páginas de la *Política.*[18] Parece tener en mente pasajes platónicos como *Leg.* IV 712e10ss,[19] en donde Platón compara a las πόλεις compuestas de déspotas y esclavos con el despotismo que ejerce Dios sobre sus súbditos (la diferencia consiste en que el segundo se preocupa por el bienestar de sus esclavos), y *Resp.* VIII 563d6,[20] en donde Platón confunde la dependencia doméstica de un esclavo con la subordinación política al quejarse de que "cuando alguien trata de imponerles [a los ciudadanos] la más mínima esclavitud [δουλείας], se enojan y no la resisten".[21]

El demócrata extremo entendería lo que Aristóteles trata de plantear. Por un lado, Platón, según Aristóteles, estaría aceptando la posición extremo-democrática: no hay diferencia entre gobierno y esclavitud. Por el

[17] El anarquismo filosófico sostiene que no existe una presunción moral en favor de la obediencia al Estado. A diferencia del anarquismo político, el filosófico sustenta que en ciertos casos puede haber razones para obedecer al Estado. *Cfr.* A. John Simmons, *Justification and Legitimacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 109.

[18] *Pol.* I.1 1252a7-9.

[19] *Cfr. Phd.* 63a 5ss.

[20] *Cfr. Leg.* III 698ac; 701b5-6; X 890a9.

[21] Eckart Schütrumpf, *Aristoteles Politik*, vol. I, Berlín, Akademie Verlag, 1991, p. 181, me ha llamado la atención sobre este encuentro conceptual entre Platón y los demócratas extremos aristotélicos. Aristóteles a veces comete el mismo error que le atribuye a Platón; en *Pol.* V.12 1315b16-17 leemos que las leyes "habían esclavizado" (τοῖς νόμοις 'εδούλευον) a los ciudadanos.

otro, Platón se estaría equivocando ya que la esclavitud y la política son distintas. Pero nuestro demócrata extremo exigiría ansiosamente una explicación de esta supuesta diferencia. Después de todo, el demócrata en cuestión tiene razón. Si la libertad consiste en actuar como se nos dé la gana, no sólo la constitución sino cualquier imposición externa sobre nuestra deliberación implicará una forma de esclavitud para nosotros. Éste es precisamente el aspecto conceptual que subyace a la crítica de Hobbes de la noción de libertad aparentemente elogiada por la teoría política clásica, un concepto que bien podría suscribir el demócrata extremo:

> Esa libertad de la que se hace tan frecuente y honorable mención en las historias y en las filosofías de los antiguos griegos y romanos y en los escritos y discursos de quienes aprendieron de ellos todo su saber en el orden de la política, no es la libertad de los individuos particulares, sino la libertad del Estado, la cual es la misma que cada hombre debería tener si no hubiera ni leyes civiles ni Estado alguno [...]. Los atenienses y los romanos eran libres, es decir, eran Estados libres; no es que cada hombre en particular tuviese la libertad de oponerse a quien lo representaba, sino que su representante tenía la libertad de resistir o de invadir otros pueblos. En las torretas de la ciudad de Luca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma [...]. Y lo mismo que Aristóteles, también Cicerón y otros escritores han basado su doctrina civil en las opiniones de los romanos, a quienes se les enseñó a odiar la monarquía [...]. Y leyendo a estos autores griegos y latinos, los hombres han adquirido desde su infancia, disfrazado con la falsa apariencia de libertad, el hábito de favorecer tumultos y de controlar irresponsablemente las acciones de sus soberanos, y hasta las de quienes controlan a éstos.[22]

Hobbes y el demócrata extremo coinciden en que la libertad y la autoridad están ubicados en polos opuestos del mismo continuo, de modo que cuanto más nos acercamos a uno más nos alejamos del otro. En este sentido, Hobbes puede ser descrito como un anarquista conceptual, pero no normativo: la libertad consiste en la ausencia de impedimentos externos, siendo la libertad no un valor en sí, sino algo que debemos limitar. No hay libertad para las súbditos respecto de la ley una vez que la sociedad política ha sido instituida, especialmente la libertad de desobedecer al gobierno. Aquí el demócrata extremo y Hobbes compartirían el diagnóstico, pero no su evaluación. Mientras que para Hobbes esto es algo que deberíamos promover, para el primero este escenario sería algo que

[22] Thomas Hobbes, *Leviatán* [trad. al español Carlos Mellizo], Madrid, Alianza, 1989, pp. 191-192.

debería ser evitado. De hecho, Aristóteles mismo define al hombre libre como aquel que vive para sí mismo, y no para otro (προς ἄλλον ζῆν).[23] Por lo tanto, el demócrata extremo también esperaría que Aristóteles adopte su desconfianza respecto de una vida de acuerdo con la constitución.

Aristóteles podría comenzar su respuesta al desafío anarquista diciendo que su teoría no ignora la noción de libertad negativa o neutral, la idea de libertad como ausencia de impedimentos externos y, por lo tanto, la idea de que la autoridad de la constitución restringe la libertad de los súbditos. Para Aristóteles, el problema radica en creer que la constitución es esclavitud y no en creer que la constitución impone restricciones. Por ejemplo, leemos en el contexto de su análisis de algunas disposiciones constitucionales que "estar bajo restricción (τὸ [...] ἐπανακρεμαστηαι), y no ser libre (ἐξειναι) de hacer cualquier cosa que parezca buena, es beneficial, dado que la libertad (ἐξουσία) de hacer cualquier cosa que uno quiera nos deja indefensos contra los defectos que existen en todo ser humano".[24] Aristóteles, entonces, no ignora el vínculo conceptual entre autoridad y libertad. Como muestra este pasaje, Aristóteles emplea el término ἐξουσία y cognados para expresar, entre otras cosas, la idea neutral de libertad o la libertad como ausencia de impedimentos externos. Por ejemplo, al trazar una comparación entre comunidades políticas y privadas, Aristóteles apela de nuevo a este término para expresar la idea de ausencia total de impedimentos: "La democracia se da, sobre todo, en las familias en que no hay dueño [...], y también se da en las que el gobernante es débil y cada uno tiene libertad (ἐξουσία) completa".[25]

En segundo lugar, deberíamos tener en cuenta que no es Aristóteles sino algunos de los comentaristas medievales de la *Política* los que consideran que la libertad consiste en vivir de acuerdo con la constitución. Por ejemplo, Pedro de Alvernia sostiene que "vivir según la república no es ser esclavo, sino, antes bien, libertad".[26] La posición de Aristóteles es más tenue que la de sus comentaristas medievales, *i.e.,* para Aristóteles la

[23] Cfr. *Rhet.* I.91367a 33; EN IV.3 1124b31; *Pol.* I.13 1260a31-33; *Met.* I.2 982b25-26.

[24] *Pol.* VI.4 1318b38-1319a1.

[25] *EN* VIII.10 1161a6-9.

[26] *vivere secundum rempublicam non est esse in servitute, sed libertate magis* (Pedro de Alvernia, en Santo Tomás, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, R. Spiazzi [ed.], núm. 842, Roma, Marietti, 1951, p. 281). Para Alberto Magno la autoridad de la constitución como preservación de la felicidad (*salus felicitatis*) apunta principalmente a la libertad de la virtud (*ad libertatem virtutis*) (*Politicorum Lib. VIII*, en *Opera Omnia*, A. Borgnet [ed.], vol. VIII, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1891, p. 500b), Nicolás de Oresme comenta que "l'en ne doit pas cuider que vivre au salvement de la policie soit servitute, mes est salut et liberté" (*Le livre de Politiques d'Aristotle*, Albert Douglas Menut [ed.], Filadelfia, American Philosophical Society, 1970, p. 232).

constitución no implica esclavitud para sus súbditos y, por lo tanto, la libertad no es incompatible con la constitución. La restricción de libertad que contiene la constitución puede ser compensada por otros beneficios que reporta en términos de otros valores y bienes no compartidos por esclavos.

El demócrata extremo podría convencerse de que, según Aristóteles, la constitución no equivale a libertad. Pero mantendría sus reservas respecto de otra palabra utilizada por Aristóteles para expresar la idea de libertad: ἐλευθερία y cognados. De hecho, Aristóteles parecería estar dispuesto a sostener que si bien la constitución impone una restricción de ἐξουσία no sucede lo mismo con ἐλευθερία y cognados. Mientras que la primera es una noción básicamente neutral, la segunda parece estar moralmente sazonada. En efecto, ἐλευθέριος (designa la actitud de un ciudadano libre) y ἐλεύθερος (otorga el *status* de una persona libre) se refieren a significados moralmente cargados. Mientras que el sentido estricto de ἐλευθέριος abarca la virtud de generosidad o liberalidad en sentido literal (ἐλευθερία), su sentido más amplio da la idea de una persona civilizada y, por lo tanto, libre, en oposición a la persona incivilizada y, por lo tanto, vulgar o esclava. La persona civilizada ha tenido la educación apropiada, es moral e intelectualmente virtuosa, persigue las actividades correctas, emplea su ocio en forma correcta etcétera.[27] Aristóteles podría, entonces, afirmar sin contradecirse que el ἐλευθέριος, un hombre libre, no es libre o no tiene la ἐξουσία de ser vicioso o desobedecer la autoridad de la constitución. Nuestro demócrata extremo, sin embargo, se sentirá desconcertado antes expresiones como "gobierno de hombres libres",[28] o "gobernado, aunque libre".[29]

Un párrafo interesante podría ser útil para ilustrar la posición de Aristóteles al demócrata extremo:

> tal como en una casa en que a los libres (ἐλεύθεροι) no les está permitido (ἔξειναι) obrar caprichosamente, pues todo o la mayor parte se encuentra concertado por ellos, mientras que los esclavos y los animales poco aportan a la comunidad y la mayor parte del tiempo obran al azar. Tal es, pues, el principio (αρχῇ) en que consiste la naturaleza de cada una de las cosas.[30]

Tal como se ha argumentado, esta idea es "intencionalmente paradójica".[31] Es natural asociar la idea de ser libre (ἐλεύθερος) con la extensión

[27] *Vid.* también *Aristotle: Nicomachean Ethics* [trad. del griego y notas de Terence Irwin], Indianapolis, Hackett, 1999, p. 331.

[28] Genetivo objetivo: αρχῇ [...], τῶν ἐλευθερῶν. *Pol.* VII.14 1333a4.

[29] 'Αχομενου μέν ἐλευθερου δέ, *Pol.* III.4 1277b18.

[30] *Met.* XII.10 1075a19-23.

[31] Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 422.

máxima de la libertad (ἐξουσία) de actuar como se nos dé la gana, y por lo tanto estar de acuerdo con la concepción democrática extrema sobre aquello que es apropiado para una persona libre. Pero el ἐλεύθερος aristotélico tiene muy poca libertad en ciertos aspectos. Por ejemplo, él no se involucrará en actividades inmorales. Aristóteles volvería las tornas respecto de su rival y diría que la libertad democrática extrema, la libertad de actuar al azar o por caprichos, es apropiada para un esclavo y no para una persona libre.

De modo que parecería haber dos grandes concepciones de libertad en juego. De acuerdo con la primera, que podríamos denominar "maximalista", la libertad es entendida en términos puramente neutrales o cuantitativos. Ser libre, vivir para uno mismo y no para otro, es no tener obstáculos que se interpongan en la satisfacción de nuestros deseos, cualquiera que sea su naturaleza. En general, dichos deseos son en esencia autorreferentes y, por lo tanto, la concepción maximalista va de la mano con el egoísmo. Esta afirmación encaja con el tipo vicioso o vulgar de agencia: "el hombre malo todo lo hace en interés propio —y tanto más, cuanto más perverso es— (le suelen echar en cara, pues, cosas como que 'nunca obra al margen de su interés')".[32] De cualquier manera, lo que aquí nos interesa sobre todo no es el hecho de que este agente sea malo, sino el de que este agente cree que la libertad es una cuestión de satisfacer cualquier deseo que llegue a tener. Es como resultado de esta concepción de libertad que este agente es vicioso o mediocre. Y como la constitución en muchas ocasiones se interpone en la satisfacción de nuestros deseos, implica esclavitud para nosotros. Los que suscriben esta posición valoran el mero hecho de poder elegir, de que no se interfiera con sus elecciones, independientemente de la calidad de ellas. Cuanto más ejercitemos nuestra capacidad de elección, más libres seremos. Llevada al extremo, esta concepción conduciría a sostener, por ejemplo, que quien se casa cinco veces es más libre que el que lo hizo cuatro, sólo por el hecho de haber elegido en más oportunidades.

Antes de seguir adelante, habría que clarificar un asunto acerca de la posición maximalista. Es evidente que para esta idea la imposición de límites externos está fuera de debate. Pero nos gustaría saber qué ocurriría en caso de que la restricción de nuestros deseos sea de índole interna, como sucede en el caso de deseos restringidos o afectados por otros deseos, especialmente en el caso de deseos de segundo orden. Aquí, el demócrata extremo debería pronunciarse sobre si lo que está en juego es la restricción de los deseos *per se* o la filiación de dicha restricción. Mien-

[32] *EN* IX.8 1168a31-33.

tras que la primera opción se preocuparía por mantener los deseos de primer orden fuera del alcance incluso de deseos internos, pero de segundo orden que hicieran peligrar la espontaneidad de deseos de primer orden, a la segunda alternativa no le preocuparía la existencia de restricciones de origen interno y, por lo tanto, podría acomodar otra concepción de libertad. De acuerdo con lo que podríamos denominar una concepción "minimalista", la libertad no sería del todo incompatible con algunas restricciones adoptadas por el (o incluso en el interés del) agente mismo. Dicho de otro modo, de acuerdo con esta concepción la restricción de los deseos no provoca esclavitud para el agente.

Es probable que el defensor de la idea minimalista argumente que la postura maximalista termina siendo autofrustrante: si diéramos carta blanca a los deseos de primer orden, terminaríamos siendo esclavizados por nuestros propios deseos. De esta manera, el maximalista confunde algunos deseos con el agente mismo, como si el agente no fuera más que un conjunto de deseos desordenados. De hecho, podríamos preguntarnos si es incluso concebible que el individuo exista o actúe totalmente liberado de deseos de segundo orden, hábitos, reglas, etcétera, de forma que sus deseos de primer orden siempre predominen en sus deliberaciones. Y, de nuevo, aun si fuera posible, su atractivo sería al menos controversial. Como explica Platón, "la demasiada libertad (ἐλευθερία) parece, pues, que no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud (δουλεῖαν), lo mismo para el particular que para la ciudad".[33]

Entonces, Aristóteles sostendría que esta concepción maximalista termina esclavizando y embruteciendo a la agencia humana: "la mayoría de los hombres se revelan completamente serviles por preferir la clase de vida de los animales de pasto".[34] En otro lugar leemos que "la mayoría se inclina por [el placer] [...] y es esclav[a] de sus placeres".[35] Pero quizás el siguiente pasaje sea de mayor utilidad para ilustrar el contraste que Aristóteles establece entre la agencia humana y la animal:

> El solo placer de comer y aun los del amor, con exclusión de los otros placeres que el conocimiento, la visión o los demás sentidos pueden procurar al hombre, no induciría a nadie a tener la vida en alta estima, a no ser que tenga un ánimo absolutamente servil, por lo que es claro que quien hiciera esta elección, para él no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia

[33] *Resp.* VIII 564a3-4. *Cfr.* 564a7-8, IX 572a2, 3, y VIII 560e7: "llaman desorden (ἀναρχηιαν) 'libertad' (ἐλευθεριαν)". Quizás Aristóteles no compartiría la elección de Platón para designar la libertad excesiva, *i.e.*, ἐλευθερία, sino que se inclinaría por ἐξουσία.

[34] *EN* I.5 1095b19-20.

[35] *EN* X.1 1172a32.

u hombre. El buey que veneran en Egipto con el nombre de Apis, dispone de estos bienes con mayor libertad (ἐξουσιάζει) que muchos monarcas.[36]

Este buey egipcio, siendo un animal, *i.e.* un ser no guiado por la razón, tiene mayor libertad que muchos reyes.

El maximalista, entonces, alcanza la libertad al precio de la agencia racional, lo cual es demasiado costoso para los seres humanos.[37] Para el minimalista, el mero hecho de *que* alguien desee algo no es suficiente para asegurar que el agente es libre sino que se trata de analizar *qué* es lo que el agente desea.[38] No obstante, Aristóteles no dice que el problema resida en el deseo en sí mismo o incluso en la idea de actuar o vivir como uno quiere. En rigor de verdad, la idea de actuar "como uno quiere" puede caer en descripciones diferentes. De la misma forma, Aristóteles está en favor de cierta clase de "egoísmo" o "amor propio", siempre y cuando se lo entienda de forma correcta. Algunos creen que tal afecto consiste en satisfacer apetitos irracionales o deseos inmorales. Dado que ésta es una concepción popular, la idea general según la cual debemos tener amor propio es criticada, y no sin razón.[39] Pero el amor propio no se agota en esto. Aristóteles cree que la clase de persona que se afana por realizar acciones virtuosas y ser moralmente admirable, "parecería [...] [ser la] más egoísta: en efecto, toma para sí los bienes mejores y en el más alto grado. Y favorece la parte dominante de sí mismo y sigue todos sus dictados".[40] Unas pocas líneas más abajo Aristóteles agrega que

> Por ello sería el más egoísta, aunque de forma diferente a la de aquel a quien se le reprocha. Y difiere en la misma medida en que vivir racionalmente difiere de vivir pasionalmente; y tender hacia el bien de tender hacia lo que parece conveniente.[41]

La persona virtuosa en realidad es, sobre todo, su razón, y las acciones acompañadas de razón son las que se realizan de la manera más voluntaria (1169a1). Así, Aristóteles no tiene problemas en reclamar la idea de libertad o del hombre libre para su propia teoría política, una vez

[36] *EE* I.5 1215b31-1216a2.

[37] *Cfr. EN* IX.9 1170b12-14: "en el caso de los hombres, 'convivir' significa [la comunicación de palabras y pensamiento] [...] y no alimentarse en el mismo pasto, como en el caso de los animales".

[38] *Cfr.* Andreas Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysische Grundlagen*, Munich, Alber, 1985, p. 270; Richard Sorabji, "Comments on J. Barnes, State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy", en G. Patzig [ed.], *Aristoteles' "Politik"*..., p. 266.

[39] *Cfr. EN* IX.8 1168b15-23.

[40] *EN* IX.8 1168b28-31.

[41] *EN* IX.8 1169a3-6.

que las nociones de ser libre o actuar como uno quiere han sido entendidas de manera adecuada. Por lo tanto, Aristóteles no niega que la libertad consiste en hacer lo que uno quiere ni es tampoco enemigo de la democracia en sí misma. Lo que sí niega es que la libertad es idéntica a satisfacer cualquier capricho, *i.e.*, que una concepción atractiva de la libertad es incompatible con cualquier clase de restricción. El agente libre aristotélico incluye la oportunidad de actuar como uno quiere; pero este agente actuará a partir de βούλησις o deseo racional.[42] Ser un agente libre en este sentido consiste en "ser racional, y la racionalidad demanda que uno elija la vida buena, la vida en la cual ejercitamos nuestras disposiciones para la virtud".[43] De acuerdo con Aristóteles, incluso la posición "democrática" extrema de libertad y bienestar sería extensionalmente correcta para las personas apropiadas, es decir, los ciudadanos virtuosos. Si éstos vivieran como les place, desearían las instituciones y metas de la mejor constitución, *i.e.*, los requerimientos e instituciones de una concepción correcta del bien humano. En este sentido, la polis ideal aristotélica expresaría "las condiciones en las cuales sería razonable seguir los principios democráticos, aunque no por razones democráticas".[44]

Quizás se pueda resumir lo expuesto hasta ahora sosteniendo que para los estándares aristotélicos si X hace ϕ en aras de Y esto no lo convierte en forma automática en esclavo de Y, sea Y una persona o institución, y mucho menos si Y es una meta como aquello que es moralmente admirable. Hay actividades que serían serviles o abyectas si no se llevaran a cabo en aras de uno mismo o de un amigo.[45] En líneas generales, el criterio aristotélico para evaluar la naturaleza moral de una actividad, y por lo tanto para considerarla apropiada para una persona libre, es la meta o finalidad de dicha actividad:

[42] *DA* II.3 414b2-6; 9 432b5-7; *EN* III.2 1111b11-13, 26; 4 1113a15.

[43] Stephen Everson, "Aristotle on the Foundations of the State", *Political Studies*, 36, 1988, p. 98. *Cfr. op. cit.*, p. 421.

[44] T. Irwin, *ibid.*, pp. 436-437. Irwin advierte que "la libertad aristotélica sería un fraude vacío" si no existiera cierta falta de interferencia: "Por razones en las que Aristóteles mismo insiste, el ciudadano no escapará de una condición servil si él simplemente da su consentimiento racional a una forma de vida que es independiente de su voluntad, o si no se le permite desarrollar su propia voluntad mediante la comparación de formas alternativas de vida [...]. La ciudad ideal [...],debe evitar conformidad acrítica, hipocresía, y la intolerancia del disenso razonable; debe dejar al ciudadano cierto espacio para 'vivir como quiere' [...]. Su defensa de la autodeterminación y del ocio, como expresiones apropiadas de agencia racional, nos muestran por qué él está más comprometido con la libertad democrática de lo que él reconoce. La referencia a los fundamentos de la teoría política de Aristóteles nos ayuda a corregir su propia exposición de la misma" (p. 423).

[45] *Pol.* III.4 1277b5-8; VIII.2 1337b17-21.

> algunas de las órdenes dadas se diferencian, no por los resultados, sino por su propósito. De aquí que muchos de los trabajos considerados como de siervos, para los jóvenes libres hasta es moralmente admirable desempeñarlos, ya que por lo que respecta a lo que es o no moralmente admirable (προς [...] τὸ καλὸν καὶ τὸ μῆ καλόν), las acciones no se diferencian intrínsecamente, sino en virtud de su fin y de su causa.[46]

Así, parte de la respuesta de Aristóteles al desafío anarquista entendido en términos de una libertad puramente cuantitativa de satisfacer cualquier deseo es que existen varias descripciones de actuar como uno quiere. La que adopta Aristóteles no es incompatible con obedecer reglas u órdenes de otros, en especial de la constitución. La alternativa a este modelo, es decir, la que aboga por la falta total de interferencia, no sólo no sería atractiva sino que sería imposible o autofrustrante. Aunque Aristóteles reconocería que el anarquismo tiene derecho a exigir una explicación acerca de la autoridad de la polis y que los libres tienen derecho a no ser esclavizados —no sería correcto sostener que Aristóteles ni siquiera entiende lo que plantea el anarquista ya que le resulta sencillamente inconcebible separar al individuo de la polis—, Aristóteles también sostendría que el anarquismo, tal como lo presenta el demócrata extremo, sólo confunde la interferencia razonable de la autoridad de la polis en la deliberación de los ciudadanos con la esclavitud.

[46] *Pol.* VII.14 1333a6-11, *Política*, *op. cit.*, pp. 293-294, modificada. En *EN* II.6 1107a8-17 (*cfr.* III.1 1110a25-7), Aristóteles aclara, sin embargo, que hay excepciones de este principio: algunas acciones jamás pueden estar justificadas, tales como el adulterio, el robo o el asesinato.

II. *DOSSIER*

TEORÍA VERMEERIANA DEL *SKOPOS*: UNA OFERTA DE TRADUCCIÓN

Mauricio López Noriega*

"[To translate is] very probably [...] the most complex type of event yet produced in the evolution of the cosmos."

I. A. Richards

Aunque las dos vertientes tradicionales han sido la traducción literal y la traducción literaria, podría decirse que existen tantas teorías sobre traducción como traductores; sin embargo, es posible también intentar una teoría que, sin despreciar otras, pretenda un criterio de objetividad que produzca un modo más coherente, más sincero quizá, de acercarse al oficio del traductor. Por ello, me interesa presentar lo que entiendo que Hans Josef Vermeer trata de establecer con su teoría del *skopos*, la cual considero sumamente completa.[1]

* Departamento Académico de Estudios Generales, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México.

[1] Escopo, del griego σκοπός, ου, y éste del verbo σκοπέω, deriva al latín como *scopus*; según el *Diccionario de la RAE*, se define como "objeto o blanco a que uno mira y atiende", lo cual enfatiza, precisamente en el fin que se persigue al realizar una actividad, la meta, el objetivo. Para la teoría del *skopos*, conviene consultar los trabajos de Pedro C. Tapia Zúñiga, particularmente: *1)* "Aufsätze zur Translationstheorie", en *Nova Tellvs*, México, UNAM, IIFL, núm. 3, 1985, pp. 303-306; *2)* "Voraus-setzungen für eine translationstheorie (einege kapitel kultur-und sprachtheorie)", en *Nova Tellvs*, 6, 1988, pp. 296-301; *3) Cicerón y la translatología según Hans Josef Vermeer*, UNAM, IIFL,

Porque ¿qué es traducir? Desde la transcripción del DNA al RNA en la bioquímica celular, hasta los modernos programas de traducción automática; desde Gorgias y Cicerón, Schleiermacher y von Humboldt, hasta nuestros días, no existe una única postura en torno de la traducción.[2] Para resumir, se podría partir de cualquier definición; por ejemplo, "traducir —dice Valentín García Yebra— es expresar con palabras de una lengua lo previamente expresado con palabras de otra"; y establece que el traductor, en su actividad, "debe aspirar a decir todo y sólo lo que el autor original ha dicho, y a decirlo del mejor modo posible".[3] Sin duda alguna, una excelente definición; no obstante, parece que pudiera ser menos abstracta, ya que los textos son polisémicos, y decirlos "del mejor modo" no garantiza que serán entendidos. Resulta, así, muy atractiva la posición de Vermeer: una traducción es una tentativa de comunicación que, como *oferta*, el otro puede aceptar o rechazar.[4]

Quiero enfatizar que Vermeer enfoca todo el problema de la traducción a partir de la comprensión de esta actividad como un fenómeno de la comunicación. Acerca de ésta, adopta una postura sagaz: aunque la acepta como posible, señala que es preciso considerar que, desde el punto de vista técnico y científico, ninguna comunicación humana es *unívocamente* exacta. Define la comunicación de este modo: es un comportamiento que se interpreta como signos que intentan comunicar algo al interlocutor o a los interlocutores;[5] el proceso mental que se efectúa implica elaborar un pensamiento y su enunciación, y ésta, a su vez, incluye una *traducción* de lo pensado, que se expresa en forma fundamental, pero no exclusiva, de modo verbal. Así, el objetivo de la actividad translatoria sería "la transmisión potencialmente óptima de un mensaje a unos destinatarios que tienen otra cultura"; más adelante se verá la importancia que a esta última concede Vermeer.[6]

Conviene desarrollar con un poco más de amplitud lo que, según comprendo, Vermeer entiende por comunicación:

Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos, 1996, *passim*, y *4)* "Cicerón y la teoría del escopo (cómo quería traducir Cicerón)", en *Nova Tellus*, 14, 1996, pp. 229-255; y la extensa bibliografía que ofrece de Hans J. Vermeer, particularmente en 3.

[2] Resulta sumamente recomendable para una visión histórica completa, desde la antigüedad hasta el siglo XX, el volumen *Teorías de la traducción. Antología de textos*, de la Escuela de Traductores de Toledo, Universidad de Castilla-La Mancha, 1996, 623 pp., al cuidado editorial de Dámaso López García.

[3] Valentín García Yebra, *En torno a la traducción (teoría, crítica, historia)*, México, Gredos-Ed. del Ermitaño, 1988, pp. 126 y 135, respectivamente.

[4] Hans Josef Vermeer, *Skopos und Translationsauftrag-Aufsätze*, Universitätsdruckeres, Heidelberg, 1989, thw 2, 89, pp. 49 y ss.

[5] *Idem*.

[6] *Apud* P.C. Tapia Zúñiga, "Cicerón y la Teoría...", p. 235.

1) Dentro del amplísimo espectro de la(s) acción(es) (*Handlung-en),* se halla la *interacción,* actividad recíproca entre dos personas, percibida como tal cuando menos por uno de los implicados en el proceso, o por un observador; *2)* tal actividad puede ser o no intencional; *3)* la comunicación es una *interacción intencional* realizada, básicamente, con elementos verbales, e influida por una amplia gama de factores, y, *4)* dentro de la comunicación, se encuentra la actividad traductoria y, dentro de ésta, la traducción propiamente dicha.[7]

Si lo que aquí deseo destacar es la traducción como parte de la comunicación, será conveniente analizar, guiados por Vermeer, cuáles son los factores que influyen en ella —y, por tanto, en la traducción—, ya que su teoría "parte del hecho de que toda traducción entraña una intención informativa".[8] Dentro de esta interacción juegan un destacado papel, entre muchos otros, los siguientes factores:

I (E, R, S, SK, T) H

lo cual tiene los significados de I = Interacción, E = Emisor, R = Receptor, S = Situación, SK = *Skopos*, T = Texto y H = Historia, que se multiplican por tantas veces cuantas variantes o variados puedan ser, en concreto, cada uno de los factores.[9]

Lo anterior puede ilustrarse con la teoría de "marcos y escenas" (*Scenes & Frames*): el complejo de sensaciones que un individuo (A) tiene en mente y quiere transmitir es su "escena" (*Scene*). Estas sensaciones —que tienen sus particularidades, como la situación externa, la forma externa (gestos, frases verbales) y la situación interna (lo que no se verbaliza)— son exteriorizadas por "marcos" *(Frames);* un marco sin escena constituye meramente un textema, esto es, aquella parte de una frase verbal que por sí misma no tiene sentido propio.

Otro individuo (B) recibe el mensaje: éste, por lo tanto, queda definido como la forma externa de una escena, lo que es perceptible para el receptor. Para ser más claros: un individuo quiere comunicar una escena, por decir, "esta ciudad es un asco"; dicha escena se encuentra impregnada de sensaciones individuales, como, por ejemplo, de qué ciudad habla, por qué será un asco, quién lo está diciendo, cómo lo dice y qué es lo que no dice. Todo ello influye sobre la manera en que el oyente recibe el mensaje, es decir, cómo percibe lo que la persona dice, no dice, y la

---

[7] Ya que traducir, por ejemplo, también abarca la tarea de los intérpretes, de los traductores comerciales y los de los medios de comunicación masiva y propaganda, los instructivos, etcétera; *cfr.* P.C. Tapia Zúñiga, *op. cit.*, pp. 243-244.

[8] H.J. Vermeer, *op. cit.*, p. 55.

[9] *Ibidem*, pp. 56-63.

forma externa e interna de lo que dice, de tal manera que, si se toma en cuenta todo el contexto, ese mismo parlamento significa algo distinto en boca de un habitante de la ciudad de México, Nueva Delhi, Hamburgo, El Cairo o Hong-Kong. Naturalmente, se puede pensar que sin duda podría resultar por entero diferente para un habitante de Esparta o de la Roma clásica, sin hablar de quienes, por no conocer una ciudad, no se pueden formar concepto alguno, o quienes lo dicen tan sólo por "ardor", es decir, no lo quieren significar en verdad: cada uno de estos individuos se formará una concepción distinta de lo que el predicado nominal "asco" entraña en relación con el sustantivo "ciudad".

Para comunicar su escena, el individuo A se sirve del marco integrado por la frase castellana "esta-ciudad-es-un-asco» (un adjetivo demostrativo, un sustantivo, un verbo, un artículo y otro sustantivo que funciona como predicado nominal), lo cual dice sólo lo que el comunicante dijo. A lo que percibe el individuo B, el oyente, mediante dicha frase, incluyendo gestos, entonación, silencios y la manera particular de decirlo, es lo que Vermeer llama *recepción del mensaje*: la asimilación de toda la escena creada por el que oye, o mejor, por la escena que el oyente *recrea* en su mente. Para que se comprenda mejor lo que acaba de expresarse, hagamos que Vermeer vuelva a la traducción, a la que re-define como la transmisión, por medio de marcos —en este caso, textos—, de escenas, cada una de las cuales está basada en el conocimiento de una cultura, ya que cada cultura posee sus propias escenas y marcos.[10]

Aquí se toca uno de los puntos básicos de la teoría de Vermeer: el concepto de cultura, que define como el conjunto de normas convencionales para comportarse en una sociedad, y el conjunto de comportamientos que resultan de éstas.[11] Según Vermeer, este concepto es inseparable del problema de la comunicación y, por tanto, del de la traducción, pues según él, es un concepto histórico; afirma que la traducción implica un entorno cultural, un comportamiento cultural —de este modo, la frase del ejemplo está cargada de sememas culturales—. La traducción es un proceso intercultural o transcultural de un mensaje; dicho de otro modo, es *el medio de una comunicación intencional y transcultural.*

Se llega, así, al punto central de esta teoría: la exigencia básica de toda traducción es la *funcionalidad*; el nuevo texto debe funcionar en

[10] Para lo anterior, *cfr. idem*, y H.J. Vermeer, "Describing Nonverbal Behaviour in the Odyssey. Scenes and Frames as Translation Problems", en Francisco Poyatos [ed.], *Advances in Nonverbal Communication. Sociocultural, Clinical, Esthetic and Literary Perspectives,* Amsterdam-Philadelphia, 1992, pp. 285-299.

[11] El autor incluso establece diferencias entre paracultura, diacultura e idiocultura: H.J. Vermeer, *Skopos*..., 1990, p. 36; H.J. Vermeer, "Traducción y traductología (teoría, práctica y didáctica)", curso impartido en el Instituto de Investigaciones Filológicas, feb-mar, 1993, México, UNAM.

su afán informativo; para ello, el traductor debe tener, como el texto de partida tuvo o tiene, un *skopos*, esto es, una finalidad, un propósito; debe tomar en cuenta al receptor, al individuo a quien se dirige; debe estudiar su situación concreta y, como su propia situación es distinta de la del formulador del texto original, necesariamente tiene que variar el nuevo texto: "el texto de partida ya (más o menos) cumplió su función, no hay que protegerlo, hay que cuidar que el nuevo texto cumpla su *skopos,* que funcione".[12]

Todo texto, incluso todo textema, contiene una infinidad de lecturas posibles; evidentemente, tendrá una infinidad de posibles traducciones. En este sentido, parece acertadísima la opinión de Tomás Segovia: "la lectura, como la traducción, rehace [...] dejando siempre la posiblilidad de una traducción diferente, de una lectura diferente. Pero no 'indiferente'. No *cualquier* traducción".[13] De acuerdo con lo anterior, volvemos al principio, a la primera definición que Vermeer hace de lo que es una traducción: una *oferta*; en la manera en que ésta se presenta radica la coherencia del pensamiento del alemán: un traductor debe "saber lo que está haciendo" cuando opta por su traducción, es decir, debe tener muy claro qué, para qué y para quién traduce. Ello decidirá por qué traducir de una manera u otra, por qué una estrategia y no otra, y cuáles serán las consecuencias de sus decisiones: el efecto que producirá su texto término en los receptores a quienes está dirigido.[14]

Con estos postulados, parece que es una responsabilidad insoslayable que el traductor defina su *skopos* (intención con que tiene lugar la interacción),[15] que tome en cuenta quién solicita la traducción o para quién y para qué está pensada, tomando en cuenta, evidentemente, la cultura del receptor; sólo después de lo anterior puede decidirse por una posibilidad, por una estrategia. Creo que en esta forma, mediante esta táctica, el traductor puede justificar como válido —siempre y cuando sean congruentes propuesta y traducción— *cualquier* criterio para traducir.

Quise esbozar lo que entiendo como la teoría vermeeriana porque estoy de acuerdo en que, en primer lugar, sin *skopos* ni estrategias definidas, ninguna traducción es susceptible de juicios objetivos; además, con un *skopos* definido y claro, la traducción resultará más adecuada —puesto que se orientará a una cultura determinada—. En segundo lugar, resulta mucho más sincera la forma de practicar este oficio, ya que el tra-

[12] *Vid.* H.J. Vermeer, "Traducción y traductología...", s.p.

[13] Tomás Segovia, "Poética y profética. Sobre la traducción", en *El Colegio de México*, boletín 11 editorial, México, ene-feb, 1987, p. 18.

[14] H.J. Vermeer, "Traducción y traductología...", s.p.

[15] "Eine Intention (*Skopos*), mit der die Interaction stattfindet." H.J. Vermeer, *Skopos und...*, p. 56.

ductor está más consciente de todo lo que su tarea conlleva de manera implícita, y se acerca con más objetividad al texto, sabiendo que éste es "polifacético", y que, irremisiblemente, el ser fiel a alguno de sus aspectos implica ser infiel a otros.

Quizá pueda servir, como ejemplo del uso posible de la teoría del *skopos*, un pequeño ejercicio: me serviré de algunas *Anacreónticas*, esas "encantadoras y dulces elegías amorosas", para usar las palabras de Aulo Gelio.[16] Intentaré ofrecer, en castellano, una versión poética que deleite al lector que no es especialista en griego o que lo desconoce. Quiero transmitir lo que percibo del texto con una versión que refleje su ritmo, su musicalidad. Si el texto original griego está escrito en forma poética, se debe procurar mantener dicha forma. Para que la traducción *funcione*, para conseguir mi objetivo (*skopos*), me valdré de ciertas estrategias basadas en la teoría de los marcos y las escenas.

Una de las funciones que tenían los poemas de esta colección sería, sin duda, provocar deleite al ser escuchados; por su armonía y levedad al ser leídos en griego, dicha función sigue cumpliéndose, creo, en quienes conocen la lengua original. Mi *skopos* es que los poemas sigan provocando tal deleite en quienes o no conocen el griego o lo conocen poco, pues considero, junto con Tagore, que "el ritmo es la fuerza creadora en manos del artista".[17] Para definir este *skopos* me basé, primeramente, en la tipología de textos;[18] al saber que el original pertenece a determinado tipo de texto, se puede elegir, con mayor precisión, una estrategia que permita que la versión *funcione*, es decir, que cumpla con su *skopos*. Al traducir un texto literario —y por ello casi del todo de tipo expresivo— la versión se enfoca, mayormente, en la equivalencia de contenidos semánticos (escenas) y a la equivalencia estilística (marcos). Digo "mayormente", ya que Reiss afirma que "desde luego, no siempre ocurre que un texto entero refleje exclusivamente una sola de las funciones del idioma:

[16] Aulo Gelio, XIX, ix, 4: "ἐλεγεῖα [...] erotica dulcia et venusta"; sigo el texto griego fijado por D.A. Campbell, Cambridge, Loeb Classical Library, 1988.

[17] En V. García Yebra, *op. cit.*, p. 152.

[18] Después de 1945, muchos se dedicaron a investigar la tipología de textos: Fedorov-Casagrande (1954), Jumpelt (1961), Mounin (1963), Nida (1964), Kloepfer (1967), Levy (1963-69), Irmen (1971), entre los más sobresalientes. Pero de 1968 a 1972, Reiss clasifica los textos en tres clases: informativos, expresivos y operativos, coordenándoles un cierto número de clases de texto a cada uno, y ligando consideraciones metodológicas y críticas a dicha clasificación. Se puede confrontar, principalmente, su artículo "Textbestimmung und Übersetzungmethode. Entwurf einer Texttypologie", en Ruperto Carola, *Zeitschrift der Vereinigung der Freunde der Studentenschaft der Universität Heidelberg*, Heidelberg, Universität Heidelberg, 1969, pp. 69-75; la bibliografía que de ella ofrece Wolfram Wilss, en *La ciencia de la traducción. Problemas y métodos*, México, UNAM, 1988, p. 345; y P.C. Tapia Zúñiga, "Cicerón y la teoría...", p. 237, nota 18.

en la práctica existen numerosas intersecciones y mezclas".[19] Se debe subrayar que si, como Vermeer indica, el *skopos* es la intencionalidad, *mi intención es que esta versión guste sobre todo al lector medio de habla castellana que no sabe griego.*

Basado en la teoría de los marcos y las escenas, estructuré una fórmula: cada uno de los poemas son textos de tipo expresivo, por ello, recreo los poemas en castellano valiéndome de un ritmo equivalente. Para ello, me sirvo de los marcos de la siguiente manera: los poetas anónimos que escribieron los poemas originales, para el contenido o escena que querían expresar (A), se sirvieron de un ritmo o marco (B). Los poetas que han escrito en castellano han utilizado, para tal contenido A, un ritmo C; por ello, si los poetas griegos anónimos escribieran en español, utilizarían el ritmo C, y no B. Las *Anacreónticas* están escritas en dos estructuras métricas, principalmente: el dímetro yámbico cataléctico, y el acataléctico; ambos producen un efecto estético que tiende más hacia la rapidez, la frivolidad, la agilidad y la sentencia breve que a la profundidad del pensamiento. Por esta razón, me serviré de versos heptasílabos (llamados precisamente "anacreónticos" por traductores como José Martí), y octasílabos (romance), dependiendo del que piense que se acomoda mejor a cada uno de los contenidos de estos poemas-canciones. En nota, ofrezco la versión que suele entenderse como *literal*, de tal modo que se consiga apreciar la diferencia. Lo que me interesa conseguir como resultado es que el lector pueda escuchar, preferentemente, un ritmo que equivalga al griego, o, al menos, *algún* ritmo (equivalencia *funcional*). A la manera de Virgilio,[20] me serviré de aquellos recursos de que pueda disponer, de manera que consiga recrear la musicalidad y el contenido de los poemas. No hago notas explicativas; cuando es necesario, traslado a nuestra cultura lo que entre los griegos resultaba familiar; por ejemplo, el texto griego (XXII, 1) dice "la hija de Tántalo", quien es Níobe.

Εἰ φύλλα πάντα δένδρων
ἐπίστασαι κατειπεῖν,
εἰ κύματ' οἶδας εὑρεῖν
Τὰ τῆς ὅλης θαλάσσης,
Σὲ τῶν ἐμῶν ἐρώτων
μόνον ποῶ λογιστήν.

Si de los árboles sabes
enumerar frondas llenas,
y si sabes calcular
olas de la mar entera,
entonces, de mis amores,
te nombro juez de las cuentas.

[19] *Apud* W. Wilss, *op. cit.*, p. 144.

[20] "Quando ex poematis Graecis vertendae imitandaeque sunt insignes sententiae, non semper aiunt enitendum ut omnia omino verba in eum in quem dicta sunt modum vertamus. Perdunt enim gratiam pleraque, si quasi invita et recusantia violentius transferantur. Scite ergo et considerate Vergilius, cum aut Homeri aut Hesiodi aut Apolloni aut Parthenii aut Callimachi aut Theocriti aut quorundam aliorum locos effingeret, partim reliquit, alia expressit." Aulo Gelio, IX, ix, 1-3.

πρῶτον μὲν ἐξ 'Αθηνῶν
ἔρωτας εἴκοσιϖ θές
καὶ πεντεκαίδεκ' Ἄλλους.
ἔπειτα δ' ἐκ Κορίνθου
θὲς ὁρμαθοὺς ἐρώτων·
'Αχαίης γάρ ἐστιν,
ὅπου καλαὶ γυναῖκες.
τίθει δὲ Λεσβίους μοι
καὶ μέχρι τῶν 'Ιόνων
καὶ Καρίης 'Ρόδου τε
δισχιλίους ἔρωτας.
τί φής; ἐκηριώθει;
οὔπω Σύρους ἔλεξα,
οὔπω πόθους Κανώβου,
Οὐ τῆς ἅπαντ' ἐχούσης
Κρήτης, ὅπου πόλεσσιν
Ἔρως ἐποργιάζει.
τί σοι θέλεις ἀριθμῶ
καὶ τοὺς Γαδείρων ἐκτός,
τῶν Βακτρίων τε κἰνδῶν
ψυχῆς ἐμῆς ἔρωτας;

Y primero veinte amores,
más quince, anota de Atenas;
luego suma de Corinto
de amores varias hileras,
pues en Acaya es en donde
hay las mujeres más bellas.
Suma además los de Jonia
e incluso pon los de Lesbia:
con los de Caria y de Rodas
a dos mil sube la cuenta.
¿Qué me dices? ¿Te volviste
pálido como la cera?
No nombro aún los de Siria,
de Canobo ni de Creta,
rica ciudad donde dicen
que Eros sus ritos celebra.
¿A qué enumerar también
los de Cádiz? Oye, espera:
faltan los de Bactria y de India,
amores que mi alma lleva.[21]

XXII

'Η Ταντάλου ποτ' ἔστη
λίθος Φρυγῶν ἐν ὄχθαις,
καὶ παῖς ποτ' ὄρνις ἔπτη
Πανδίονος χελιδών.
ἐγὼ δ' ἔσοπτρον εἴην,
ὅπως ἀεὶ βλέπῃς με·
ἐγὼ χιτὼν γενοίμην,
ὅπως ἀεὶ φορῇς με.
ὕδωρ θέλω γενέσθαι,
ὅπως σε χρῶτα λούσω·
μύρον, γύϖαι, γενοίμην,
ὅπως ἐγὼ σ' ἀλείψω.
καὶ ταινίη δὲ μασθῷ
καὶ μάργαρον τραχήλῳ

Dicen que Níobe, la frigia,
se volvió piedra una vez;
Filomela, golondrina,
pájaro cierta vez fue.
Para que siempre me mires
un espejo quiero ser;
túnica quiero volverme
y así me lleves, mujer.
Agua quisiera tornarme
para bañarte la piel;
y para poder ungirte
perfume quisiera ser.
Y perla para tu cuello;
para tus senos, sostén;

[21] Si las hojas todas de los árboles / sabes contar; / si las olas sabes descubrir / del mar entero, / a ti solo, de mis amores / hago calculador. / En primer lugar, de Atenas, / pon veinte amores / y otros quince. / Y luego, de Corinto / pon hileras de amores, / pues de Acaya es, / donde hermosas las mujeres. / Ponme, también, de Lesbos / y hasta de Jonia / y de Caria y de Rodas / mis dos mil amores. / ¿Qué dices? ¿Te volviste de cera? / Aún no mencioné los de Siria, / aún no las pasiones de Canobo / ni las de la que todo tiene / Creta, donde en las ciudades / Eros sus misterios celebra. / ¿A qué quieres que te ennumere / también los más allá de Cádiz, / los de Bactria y de las Indias / los amores de mi alma?

καὶ σάνδαλον γενοίμην·
μόνον ποσὶν πάτει με.

quisiera ser tu sandalia:
sólo písame mujer.[22]

XXIV

Φύσις κέρατα ταύροις,
ὁπλὰς δ' ἔδωκεν ἵπποις,
ποδωκίην λαγωοῖς,
λέουσι χάσμ' ὀδόντων,
τοῖς ἰχθύσιν τὸ νηκτόν,
τοῖς ὀρνέοις πέτασθαι,
τοῖς ἀνδράσιν φρόνημα,
γυναιξὶν οὐκ ἔτ' εἶχεν.
τί οὖν; δίδωσι κάλλος
ἀντ' ἀσπωδων ἁπασῶν,
ἀντ' ἀγχέων ἁπάντων·
νικᾷ δὲ καὶ σίδηρον
καὶ πῦρ καλή τισ οὖσα.

A los peces el nadar
otorgó Naturaleza;
a los caballos dio cascos
y a las liebres, ligereza.
Dio fauces a los leones;
a los toros, cornamenta;
a las aves, el volar;
al hombre, la inteligencia.
Nada quedó a las mujeres.
¿Qué darles? Pues la belleza,
contra lanzas, contra escudos,
contra toda arma guerrera:
vence al hierro, al fuego vence
una mujer siendo bella.[23]

XXVII

Ἐν ἰσχίοις μὲν ἵπποι
πυρὸς χάραγμ' ἔχουσιν,
καὶ Παρθίους τις ἄνδρας
ἐγνώρισεν τιάραις.
ἐγὼ δὲ τοὺς ἐρῶντας
ἰδὼν ἐπίσταμ' εὐθύς·
ἔχουσι γάρ τι λεπτον
ψυχῆς ἔσω χάραγμα.

En las ancas los caballos
tienen de fuego una marca;
y uno, a los varones persas,
reconoce por las tiaras.
Yo descubro a los amantes,
al punto, con la mirada:
pues llevan siempre una fina
marca muy dentro del alma.[24]

XXXV

Ἔρως ποτ' ἐν ῥόδοισι
κοιμωμένην μέλιτταν
οὐκ εἶδεν, ἀλλ' ἐτρώθη.
τὸν δάκτυλον παταχθείς

Cierta vez el Amor
entre rosas jugando,
por no ver a una abeja
que dormía, fue picado.

[22] La de Tántalo, cierta vez fue / piedra en las montañas de Frigia, / y cierta vez la hija de Pandión / como pájaro, golondrina, voló. / Yo un espejo quisiera ser / para que siempre me veas, / yo túnica quisiera volverme / para que siempre me lleves. / Agua quiero volverme / para bañarte la piel; / perfume, mujer, quisiera volverme / para que yo te unja. / Y también banda para tu seno / y perla para tu cuello / y sandalia quisiera volverme: / tan sólo con los pies písame.

[23] Naturaleza cuernos a los toros / y cascos a los caballos dio; / ligereza de patas a las liebres, / a los leones la abertura de los dientes, / a los peces el poder de nadar, / a las aves el volar, / a los varones la inteligencia; / para las mujeres ya no tenía. / ¿Qué, entonces? Les da la belleza / en lugar de los escudos todos, / en lugar de las lanzas todas: / vence tanto al hierro / como al fuego, siendo hermosa.

[24] En las ancas los caballos / la marca del fuego tienen, / y a los varones partos, uno / reconoce por las tiaras. / Yo, a los amantes / viendo, los reconozco al punto, / pues tienen una sutil / marca dentro del alma.

τᾶς χειρὸς ὠλόλυξε.
δραμὼν δὲ καὶ πετασθεὶς
πρὸς τὴν καλὴν Κυθήρην
ὄλωλα, μητερ', εἶπεν,
ὄλωλα, κἀποθνήσκω·
ὄφις μ' ἔτυψε μικρὸς
πτερωτός, ὃν καλοῦσιν
μέλιτταν οἱ γεωργοί.'
ἁ δ' εἶπεν· 'εἰ τὸ κέντρον
πονεῖ τὸ τᾶς μέλιττας,
πόσον δοκεῖς πονοῦσιν,
Ἔρως, ὅσους σὺ βάλλεις;'

Como le fuera herido
el dedo de la mano
gritó, y hacia Citere,
corriendo fue, volando:
"Perezco, madre, muero
—Eros dijo llorando—:
una serpiente alada,
pequeña, me ha picado
la cual abeja llaman
quienes labran el campo."
"Si el aguijón —dijo ella—
de la abeja has probado:
¿cuánto crees que padecen
cuantos sufren tus dardos?"[25]

[25] Amor, cierta vez, entre las rosas, / a una abeja dormida / no vio, mas fue picado; / habiéndole sido herido un dedo / de la mano, gritó. / Y corriendo y volando / hacia la hermosa Citérea, / "perezco, madre —dijo—, / perezco y muero. / Me picó una serpiente pequeña, / alada, a la cual llaman / abeja los campesinos." Y ella dijo: "si el aguijón / de la abeja padece... / ¿cuánto crees que padecen, / Amor, cuantos tú hieres?".

¿PUEDE HABER FILOSOFÍA LATINOAMERICANA Y MEXICANA *AUTÉNTICAS*, SIN LA PRESENCIA DEL FILOSOFAR Y LENGUA INDÍGENAS?

Ignacio Ortiz Castro*

> El castellano es la lengua oficial y debemos cultivarla; pero al pensar, al escribir, debemos pensar con nuestros dioses que son nuestra alma, debemos sentir con ese tierno sabor de nuestra lengua, que es nuestra alma también. [...] Tiempos vendrán, que este mar de ideas rompa sus prisiones y entonces Europa no dirá la última palabra.
>
> *Abraham Castellanos Coronado*

Abraham Castellanos y su propuesta metodológica para la cultura y el pensamiento filosófico en México y Latinoamérica

Los hombres andino y el mixteco —ambos ubicados en territorios definidos ancestralmente, hablantes de dos lenguas: la autóctona (aimara, quechua, mixteca, etc.) y el español, y con una riqueza cultural e histórica—, más que cuestionar sus mundos culturales, cosmovisión y filosofía, han asumido y refutado todo aquello que ha puesto en duda su cultura. Así lo expresa, *v. gr.*, el educador Abraham Castellanos: "De la nación mixteca, no apuntaron los cronistas sino groseras fábulas".[1] Similar posición se ha dado en algunos defensores de lo andino.

* Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Tecnológica de la Mixteca, Oaxaca, México.

[1] Abraham Castellanos, *El rey Iukano y los hombres de oriente. Leyenda indígena*

Desde luego, se aclarará de antemano que no se ha tratado de un indigenismo —mixteco o andino—, a ultranza, sino más bien de una posición que defiende la tradición cultural propia de su discriminación histórica a partir de la conquista y la colonización. En ambas regiones, no se ha dudado acerca de la valía del mundo cultural propio, sino que ha surgido la preocupación por su reafirmación y continuidad. Tampoco se cuestiona la existencia de un pensamiento filosófico sistemático profundo, pues existe aunque soterrado. El problema consistiría en cómo ir en su busca, con el objeto de mostrarlo nítidamente al mixteco y al andino para que lo comprendan, se entiendan a sí mismos y proyecten renovadamente sus potencialidades; en otras palabras, las reafirmen y les den continuidad para validar la presencia cultural y de pensamiento que han tenido desde siempre. ¿Cómo develar tal pensamiento?, ¿cómo mostrarlo, puesto que se vive, siente y expresa?, aquí se halla el *quid* del asunto. Habrá que expresarlo sistemáticamente; ¿con qué objeto?, con el de reproducirlo de manera nítida, profunda y conciente.

Tres principios filológicos

Para mostrar el pensamiento y el mundo cultural, tomaré, a manera de ejemplo, el mundo mixteco, ya que existe un precedente significativo.[2] Sin duda, es necesaria una ruta, un método mínimo, el cual, cuando así se requiera, podría especificarse y adecuarse en cada caso o área del conocimiento; así lo intentaría la generación de intelectuales decimonónica a la que pertenece Abraham Castellanos. En lo referente al pensar filosófico, sí se concibió un método para ir en su busca. Este autor, por ejemplo, generó una propuesta válida para la filosofía, la historia y la literatura, en general, y para las culturas indígenas, en particular.[3] En 1910, afirmó que

inspirada en los restos del "Códice Colombino", México, A. Carranza e Hijos Impresores, 1910, p. 3.

[2] Tal preocupación la encontramos expresada claramente en cuatro intelectuales de la Mixteca oaxaqueña, de finales del siglo XIX y principios del XX: Abraham Castellanos Coronado, Mariano López Ruiz, Francisco Belmar y Manuel Martínez Gracida. Me circunscribo al área oaxaqueña, sin tocar posibles intelectuales de la Mixteca guerrerense y la poblana.

[3] Abraham Castellanos fue discípulo preferido y distinguido del pedagogo suizo Enrique C. Rébsamen. Aquél, unas veces solo y otras en compañía de éste, rediseña la educación en algunos estados de la República Mexicana, con base en la filosofía educativa del *Método Rébsamen*. Por ser tan importante Enrique Conrado Rébsamen en la historia de la pedagogía y la educación en México, omito voluntariamente la referencia biográfica sobre él.

para interpretar [códices, lienzos, mitos, etc., he tenido que seguir la siguiente marcha:

1°. Recorrer el país observando la raza.

2°. Analizar el espíritu de la lengua hablada:

I. Comparándola con la escritura simplemente ideográfica;

II. Analizando la escritura simbólica, y

III. Siguiendo la escritura ideológica.

Estos tres principios filológicos entran en la escritura americana, y quien se desvíe de ellos, irá directamente al fracaso.[4]

¿Cómo entender tal propuesta? ¿Cómo penetrar en ese mundo para entenderlo? Para Castellanos, el problema no consiste en la posibilidad de conocerlo, sino en la manera de acceder a él. Aquí el planteamiento epistémico es el *cómo*. Pasado y presente están imbricados, no obstante las vicisitudes históricas en detrimento de la raíz mesoamericana; sólo se trata de pasajes y no de ruptura total entre el mundo mixteco prehispánico y el acaecido desde la colonia hasta nuestros días (lo mismo ocurre con las demás culturas mesoamericanas y del continente). Esto se comprenderá mejor si se considera el contexto de principios de siglo XX, época de Castellanos, en que lingüística y numéricamente la población mixteca en los estados de Oaxaca, Puebla y Guerrero era en su mayoría autóctona, pues hasta antes de la Revolución existían aproximadamente 112 etnias en México.

A juicio de Castellanos, una de las fuentes de la cultura mesoamericana se hallaba en los códices y lienzos, "verdaderos sistemas de escritura", en donde se plasma el pensamiento filosófico, la religión, la cosmovisión, los hechos históricos y de la historia de los linajes, etcétera, a los que es posible entender mediante un método eficaz que, dicho sea de paso, no se había propuesto hasta la época de Castellanos: "Aseguran los primeros cronistas, que los indios leían en sus libros de figuras, como nosotros leemos en el alfabeto fónico, y esto no es una exageración, ni menos se ha perdido la lectura, mientras haya una marcha científica que la siga".[5]

¿Cuál es esa marcha? En una primera fase, "recorrer el país observando la raza", diría Castellanos. Se trata de un estudio etno-antropológico directo para adentrarse en ese mundo y convivir con él, empaparse de pueblo como, en efecto, lo hizo el autor. En una segunda fase, analizar "el espíritu de la lengua hablada", es decir, lo que encierra, la manera en que expresa el mundo. Así, la estructura de la lengua y su vínculo íntimo con el pensamiento determinan un modo propio de entender el universo, de representarlo y de vivir y actuar en él de acuerdo con esa manera de

[4] A. Castellanos, *op. cit.*, p. 4.

[5] *Idem.*

pensar. En otras palabras, se trata de una *cosmovisión* que conduce directamente a una *cosmovivencia*. Tal sería el espíritu de la lengua hablada: cómo el hombre reflexiona sobre el mundo y lo expresa comunicándolo, ya sea en forma oral o escrita.

En un primer momento de la segunda fase, la marcha cognitiva sería, de modo práctico, analizar la lengua oral y compararla con la escritura ideográfica. Con ello, según Castellanos, se observará que aquélla y la ideografía plasmada en los códices no son ajenas. Por el contrario, pueden leerse las ideas expresadas en los glifos, ya que el *tani wisi taku,*[6] o escribano, las pintó acordes con una estructura y un código simbólico y de pensamiento, relacionados con su idioma.

En un segundo momento, habría que analizar el código simbólico, producto de una abstracción, de una síntesis, para luego, en un tercer momento, interpretar las ideas contenidas en los códices. Para eso, se reitera, el estudio de la lengua es fundamental, pues ahí puede observarse cómo funciona la lógica del pensamiento. Según Castellanos:

> En las lenguas está retratado el pueblo, en ellas, como la fotografía que copia los detalles de la naturaleza están hasta los últimos detalles del pensamiento
>
> ....
>
> En sus libros antiguos [códices], con frecuencia suelen encontrarse ideografías puras, cuyos fonemas traducidos son los mismos que corresponden a sus imágenes pintadas. Si al dibujo se le agrega el color, se entiende que ya no se trata de una ideografía pura, sino de una ideología que puede encerrar toda una relación completa.
>
> A la vez, en los mismos libros indios, están ligados los signos de tal manera, que es traducible su ideología del mismo modo que es traducible el escrito alfabético. Y no podía ser de otra manera puesto que éste viene de aquél, en la historia del lenguaje escrito.
>
> Después de examinar y comprender el espíritu del lenguaje escrito [códices], hay que seguir el método de regresión, para comparar este lenguaje escrito con el lenguaje hablado.[7]

En la citada regresión comparativa, se encontrarán íntimas relaciones entre la lengua escrita de los códices, lienzos y otras inscripciones, y la hablada. Por esta razón, en las lenguas indígenas:

[6] *Taa*: señor; *ni*: marcador de tiempo, crecer en saber; *wisi*: color, pintura, dibujo; *taku*: papel. Se traduciría como "señor que aprendió a expresarse sobre papel", equivalente al *tlacuilo* náhuatl.

[7] A. Castellanos, "Séptimo discurso. El problema de la raza indígena. Su primer libro de lectura" (pronunciado en el Primer Congreso de la "Sociedad Indianista" el 31 de octubre de 1910), en *Discursos a la nación mexicana sobre educación nacional*, México, Librería de Ch. Bouret, 1913, pp. 69-70.

> Hay palabras gráficas, sobre todo, refiriéndose a la denominación de las cosas mismas, y estas palabras son los fonemas de la escritura ideográfica pura [en los códices]. [Además] Hay vocablos cuya traducción literal parece eminentemente ideográfica, pero que ahondando un poco con el escalpelo de las lenguas comparadas entre las de la misma familia, se descubre que su significado está muy lejos de parecerse a las traducciones literales, que son compuestas de varias palabras simples, que han evolucionado, que tienen a la vez relaciones con nombres y con verbos que a primera vista no fuera posible descubrir, es decir, son verdaderos vocablos simbólicos cuya morfología está de acuerdo con la escritura simbólica de la raza.
>
> Analizando la conversación en general, [...] nos recuerdan el enlace de todos los caracteres escritos, la ideología que es el coronamiento de la escritura. Considerad, señores, cómo la lengua escrita en un periodo de su desarrollo es paralela en su organización a la lengua hablada, y cómo las facultades antropológicas de una raza, en sus decretos psicológicos son retratadas fielmente en la lengua hablada como en la lengua escrita, como copia la fotografía los detalles de la naturaleza.[8]

Por ello, "las lenguas americanas [se refiere por extensión a las latinoamericanas]"[9] en su forma hablada y escrita [códices, lienzos, inscripciones], a su juicio,

> dan por resultado *un pensamiento natural de las cosas tal cual existen en la naturaleza*, un ejercicio constante de la comparación por semejanza, y una atención en el enlace [principio de relacionalidad] de los hechos para fijar su juicio y establecer sus conclusiones. De este principio, que no puede eludir el cerebro del americano, resulta una raza meramente imaginativa, resulta una raza soñadora, y una locución febril matizada de múltiples imágenes con los colores del iris, y bellas como las plumas de quetzal y como el fulgor de las auroras. Este es el indio, producto de su medio y de los tiempos.[10]

La lengua indígena, tanto oral como escrita, es expresión ineludible de todo pensar que aprehende la realidad y la recrea. Para Castellanos, en un principio se trataba de un pensamiento natural o de una *filosofía de la naturaleza*, como bien lo afirma un estudioso del pensamiento andino:

> El hombre tiene que "escuchar" la relacionalidad ordenada en la "naturaleza", en el doble sentido: "escuchar" (*audire*) para descubrir la estructura simbóli-

[8] *Ibidem*, pp. 70-71.

[9] Castellanos no era ajeno intelectualmente a la cultura indígena del subcontinente; de ahí su participación al menos en el XVII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en septiembre de 1910 en la Ciudad de México, donde presentó la conferencia "El rayo de luz y la cronología indiana".

[10] A. Castellanos, "Séptimo discurso...", p. 71. Las cursivas son mías.

ca inherente, el misterio de la vida, el ordenamiento cósmico; y escuchar en el sentido de "obedecer" (*ob-audire* y *ge-horchen*), de dar respuesta adecuada y correlativa ("*res-ponder*") a través de su actitud y comportamiento.[11]

Al mismo tiempo, la afirmación de Castellanos en torno del hombre americano como resultado de una interacción en el espacio-tiempo fortalece la tesis filosófica de la interrelación entre la realidad y la historicidad.

Nuestro autor se adelanta casi por un siglo a los estudios actuales sobre la relación entre lengua autóctona y filosofía,[12] pues sostiene de modo categórico la imprescindible y trascendente necesidad de *pensar* en serio con tales idiomas: "El castellano es la lengua oficial y debemos cultivarla; pero al pensar, al escribir, debemos pensar con nuestros dioses que son nuestra alma, debemos sentir con ese tierno sabor de nuestra lengua, que es nuestra alma también".[13] Igualmente, como algo adicional, puede decirse que su propuesta es un antecedente de lo que hoy se denomina *filosofía intercultural*: "Tiempos vendrán, que este mar de ideas rompa sus prisiones y entonces Europa no dirá la última palabra".[14] ¿Cómo interpretar esto último? Existe una connotación, fundada en dos puntos, a saber: *1)* una preocupación central en el análisis de la cultura a la que se pertenece o el intento de facilitar la comprensión de la filosofía propia y, al mismo tiempo, *2)* centrar la atención en la búsqueda de pistas culturales que posibiliten la manifestación múltiple de la filosofía desde la diversidad cultural. El punto uno parte del supuesto, tal como lo entiende la interculturalidad en nuestros días, de que las culturas de la humanidad son lugares donde se practica la filosofía; es decir, ésta existe no porque haya un modelo paradigmático que se expande y globaliza, sino porque hay, como afirma un filósofo intercultural, *prácticas culturales* de filosofía, como ejercicios concretos de reflexión sobre la propia contextualidad e historicidad.[15] En este sentido, no hay un único lugar de nacimiento de la filosofía, es decir, se cuestiona el *mito* de Grecia como

[11] Josef Estermann, *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Ecuador, Abya-Yala, 1998, pp. 177-178.

[12] *Vid.*, por ejemplo, las obras de Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolobal*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002, 275 pp.; *Los hombres verdaderos. Voces y testimonios tojolobales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Siglo XXI, 1996, 165 pp.

[13] A. Castellanos, *Al caer el sol (Desde mi celda). Teogonías mexicanas dedicadas a la niñez, a los maestros y a los artistas*, México, Imprenta de A. Carranza e Hijos, 1914, p. 151.

[14] *Ibidem*, p. 158.

[15] *Vid.* Raúl Fornet-Betancourt, "Reflexión y crítica", en *Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural*, en http://www.ciudadredonda.org/filosofo/articulos/reflexion2001_01.pdf, p. 5.

cuna. El supuesto de que las culturas son lugares filosóficos porque facilitan prácticas específicas del filosofar implica la necesidad de *desoccidentalizar* logocéntrica y etnocéntricamente la filosofía desde su origen y ubicar a Occidente en su lugar, que no es el de "toda la filosofía posible sino el lugar de ciertas posibilidades de filosofía".[16] Pero la desoccidentalización será más nítida e incontestable cuando, de manera abierta, ocurra la manifestación; cuando, parafraseando a Castellanos, este mar de ideas rompan sus cadenas occidentalizadoras, entonces Europa no dirá la última palabra..., sino será la suya junto con la nuestra, en un diálogo filosófico que deberá ser horizontal y de cooperación, al tiempo que retroalimente ambas partes. La posición mixteca coincidiría con la andina, en el sentido de que la filosofía de Occidente es

> una de las varias manifestaciones de pensamiento existentes en la historia y el espacio; pero de ningún modo la única ni la más excelsa o dogmática [...] si se determina lo que es "filosofía" o modernidad dentro de los lineamientos de una cierta cultura, entonces las manifestaciones de otras culturas necesariamente no satisfacen esta definición y serán tenidas como pensamiento, mitología, etnofilosofía, premodernidad, primitividad. La filosofía andina no niega el valor de la filosofía occidental, es peso de sus valores en bien de la humanidad, ni la sutileza de su racionalidad, pero sí combate con fuerza su pretensión universalista y absolutista en el sentido de la supra y super-culturalidad.[17]

Historia y conciencia

Por una parte, Castellanos afirma que sus principios filológicos son producto de su amplia obra como pedagogo y estudioso no sólo de la mixteca, sino también de otras culturas de México; por otra parte, comprendió que la historia resultaba insoslayable para fortalecer el trabajo filológico, afincándose así de manera sólida el descubrimiento e interpretación de un filosofar propio. En el estudio de la historia, se asientan firmemente los pies, no se parte de cero; por ello, en 1910 invoca: "Hermana mía: [...] ¿Lo recuerdas? Hace ya tantos años que dos jóvenes vagaban por el país de los ñusabi, buscando las fuentes de la historia".[18] Se

[16] *Idem.*

[17] Guillermo Enríquez, "La filosofía andina desde la posmodernidad hasta la globalización", en http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/jueves/sesion16.45-18./EnriquezGuillermo.pdf, p. 8.

[18] A. Castellanos, *El Rey Iukano y los hombres de oriente...*, p. 70. Se refiere a su ya para entonces fallecida hermana Emilia, quien lo acompañaba en sus viajes de exploración y estudio tanto en las zonas arqueológicas de Monte Albán y Mitla como en las poblaciones mixtecas.

trata de un recorrido histórico, con objeto de entender la situación y cultura de esas sociedades marginadas y, en lo que a él atañe, la cultura *ñuu savi*[19] o mixteca. Esta evocación impelía y alentaba a Castellanos a tomar conciencia mediante una reflexión honda e introspectiva: "me abismo en los profundos problemas que envuelven la historia de nuestra raza".[20] El abismarse no es otra cosa que profundizar en las raíces culturales, filosóficas y metafísicas de la expresión identitaria de un pueblo. Así, la historia es la toma de conciencia profunda; sólo existe si, como condición *sine qua non,* se está consciente.

> quise ante todo, saber la historia de mi raza [mixteca e indígena mesoamericana], y naturalmente después, la historia de mi patria. Pero cuando hube hojeado todos los cronistas, y los historiadores que han escrito sobre la época precolombina de esta tierra, veía una inmensa interrogación en la mente, y una obscuridad profunda en el corazón, porque comprendía que aquellas historias, en gran parte habían sido invenciones de los cronistas, que en unas ocasiones trataban de engañar al público futuro, ligando las relaciones antiguas del viejo continente y sus creencias propias.[21]

En la mayoría de los cronistas e historiadores de la colonia, había un afán de ocultar la historia precolombina, "ejecutando con este acto el gran paréntesis que se llama el 'paréntesis de la conquista'";[22] de ahí que

> Si leemos a los viejos cronistas, aquellos que dejaron los admirables monumentos que sirven de dintel a los estudios etnológicos, no necesitamos recorrer más que unas cuantas páginas para convencernos que fueron escritas más para perseguir el corazón y la conciencia de las antiguas razas que para servir a la ciencia. Los cronistas anotaron todo lo feo, todo lo horrible de aquella civilización, y apenas si tocaron unos puntos de lo hermoso, lo sublime de aquellos corazones.[23]

La historia como conciencia y el conocimiento de ella misma, en proceso dialéctico, posibilitan entendernos como individuos pertenecientes a una cultura y como seres humanos; por ello, se requería realizar "Aquellos viajes, aquellas meditaciones",[24] recorrer la historia misma para

---

[19] *Ñuu*: pueblo; *savi*: lluvia; "pueblo de la lluvia" o mixteca.

[20] A. Castellanos, *El Rey Iukano y los hombres de oriente...*, p. 7.

[21] A. Castellanos, *Conferencias histórico-pegógicas*, Mérida, México, La Amadita, 1917, p. 7.

[22] *Idem.*

[23] A. Castellanos, "Décimo discurso. Fines de la escuela normal veracruzana" (Pronunciado al celebrarse las bodas de plata de la Escuela Normal Veracruzana, el día 2 de diciembre de 1911. Homenaje al patriota General Juan de la Luz Enríquez y al maestro Rébsamen), en *Discursos a la nación mexicana sobre educación nacional*, p. 101.

[24] *Idem.*

aprehender y aprender; viajes también en sentido estricto, es decir, recorrer todo el territorio mixteco y mexicano, observando y estudiando a los habitantes y sus lenguas.

Empero el triple recorrer —del territorio, de la conciencia y de la historia (propia y general)— ¿para qué?, ¿cuál es su objeto, su sentido? En un principio, saber. No obstante, se debe ir más allá y darle un matiz intencional de conocimiento deliberado y fenoménico, en función de fortalecer la conciencia individual y colectiva, de un saber por mí y por el otro(s), es decir, por nosotros. Se trata de una *nosotredad* ontológica que da un sentido de identidad y diferencia en la unidad del *ñuu savi* o mixteco. Ello otorga fortaleza: un conocer que libera y desenvuelve al nosotros. Dicho en palabras de Castellanos, "soy de la misma raza y siento como mis hermanos de la región sur [Mesoamérica]".[25] Así, *saber* es *liberación*; es fundamento ontológico y epistemológico, sólo posible en un acto dialéctico, procesual y discursivo de la razón, en un ejercicio libre. Se está consciente de sí mismo, de lo que se *es* al autoafirmarse. De manera simultánea este saber puede adquirir legitimidad y hacerse extensivo; es así también para otros que no son nosotros, pero a quienes sentimos y pensamos como iguales lo cual, a fin de cuentas, los hace parte de un nosotros común dentro de un mismo sino histórico y cultural. Así, concomitantemente puede hablarse de una *nosotroredad*, nosotros con los otros. *Nosotroredad* que va más allá del México indígena y se proyecta hacia lo indígena latinoamericano, sin encontrar ahí sus límites; también implica nosotros con todos los otros, sean índigenas o no. Análoga a la categoría de *alteridad* u *otroredad* occidental resulta la *nosotroredad,* con la diferencia de que aquélla manifiesta individualidad y ésta comunidad. Ambas involucran el reconocimiento y aceptación de la diferencia, sin que ello implique desigualdad.

Castellanos continúa con el análisis y reivindica lo valioso del ejercicio libre de pensar: "El trabajo presente [...] está escrito especialmente para levantar el espíritu de los indios, tan atenaceados en su conciencia como explotados en su ser. *Es un deber* erguirse contra la tiranía, y dentro de cada línea, léase mi grito de protesta contra la brutalidad de los opresores".[26]

El mundo propio y el de los otros, después de todo, conforman *un mismo mundo.*[27] Por último, el saber como liberación es al mismo tiempo

---

[25] A. Castellanos, *El Rey Iukano y los hombres de oriente...*, p. 4.

[26] *Ibidem*, pp. 4-5. Las cursivas son mías.

[27] De ahí que el maestro Castellanos recorriera el mundo *ñuu savi,* pero además otros como el maya, purépecha, zapoteco, huichol, etcétera, trabajando como pedagogo, profesor e investigador en Michoacán, Veracruz, Oaxaca, Yucatán, Nayarit, Querétaro, D.F. e Hidalgo.

compromiso; por esa razón, concibe "un deber erguirse contra la tiranía" que atenacea la conciencia y explota al individuo concreto; en tal sentido, el pensamiento filosófico es una responsabilidad, una ética.

Un compromiso que debe entenderse como conciencia, producto de un saber afincado en la realidad-historia-cultura propia que conduce —directo— al deber ineludible con la propia circunstancia, realidad o mundo, físico y cultural. Para Castellanos, esta connotación es la constante histórica de los pueblos indígenas: pobreza, explotación, marginación e incluso discriminación de su cultura y lengua propias. Así pues, existe la responsabilidad para con el mundo físico-cultural al que se pertenece, actitud afincada en la conciencia histórica de asumir el deber del pasado en el presente y, al mismo tiempo, compromiso también con vistas al futuro. De tal modo, el individuo pensante, filósofo, y el no filósofo, deben insertarse en el mundo para adquirir libremente su propia responsabilidad. La filosofía finalmente es compromiso.

No obstante, ¿historia, saber, conciencia para qué? sigue siendo la pregunta. Para liberar, sí, pero, ¿para qué? No hay otra razón, abatir la desesperanza, producto de la adversidad en el mundo: "sigamos por el camino de la vida; no fue ayer, es hoy, será siempre."[28]

El camino de la vida no sólo biológico y fisiológico, sino además espiritual e intelectual, que en conjunto constituyen el camino de la vida de ayer, de hoy y de siempre; ahí estriba el sino del hombre, destino que se contempla como lejano horizonte, pero al cual puede accederse porque ahí está la vida: "Si alguna vez nos detuvimos fatigados al pie de añosos encinos, y desde allí contemplábamos el lejano horizonte, hoy [...] quiero llevarte al país azul de los árboles de oro, donde no se cansa uno jamás".[29]

En el país azul de los árboles de oro, no existen la fatiga —resultado de la desesperanza—, el agobio, los pesares causados por la posible muerte total del mundo cultural y filosófico, que genera la injusticia en el mundo. Ahí "no se cansa uno jamás", porque es lugar de descanso y sosiego. Pero habrá que emprender la ruta: "Vamos camino de la verde montaña [...] donde [está] nuestro padre el Sol",[30] es decir, donde todo está iluminado; donde se encuentra la *luz* que alumbra, discierne, aclara; donde están los orígenes, las raíces o la propia identidad. Ir en pos del mundo propio que se encuentra moribundo desde la conquista y la colonia y que sólo fortaleciéndolo tiene posibilidad de vida. Tal es el camino por emprender, ahí está la vida plena, la permanencia en el mundo, en el retorno al país azul de los árboles de oro, a la tierra propia, donde

[28] A. Castellanos, *El Rey Iukano y los hombres de oriente*..., p. 8.
[29] *Ibidem*, pp. 8 y 9.
[30] *Ibidem*, p. 9.

el agobio y la desesperanza no existen, pues tiene cabida no sólo el propio, sino también el ajeno, aquel que ha sido excluido y negado, por lo general, el criollo-peninsular y el europeo. Es necesario ir en pos del nosotros —y con los otros, sin exclusiones— en un ejercicio de reflexión o razonamiento que, dentro de la tradición *ñuu savi,* se representa simbólicamente como la luz amarilla que ilumina y poco a poco, en el ejercicio del pensar lleva a contemplar de manera nítida y pura la luz blanca que también alumbra y devela al ser y al mundo conveniente para todos. Ambos llenos de bondad, lo cual es expresión filosófica de lo inmarcesible y lo incontaminado; por ello, su atributo es lo blanco, pues la pureza del corazón impera ahí. El mundo de lo bueno y su ser es la concepción ontológica y ética de pureza, valor axiomatizado por el saber y lo bueno. Pero tal logro no es fácil, se requiere ascender a la "Verde Montaña" para contemplar, pues sólo al subir puede empezarse a vislumbrar la luz; mas habrá que llegar a la cima para observar el sitio, donde el horizonte se muestra pleno. Sólo quien sube a la montaña se ubica en la posibilidad de contemplar el valle.

La vida plena está iluminada por luz blanca y el camino a ella, es decir, el emprendido hacia la "Verde Montaña", es luz amarilla; la consecución de la vida plena, ya como *nosotroredad*, es por las luces amarilla y blanca.

Ahora bien, la desesperanza, producto del existir físico-fisiológico, deplorable a causa de la inequidad y la agonía del mundo cultural propio, atenta de modo directo contra lo particular y lo general, es decir, lo indígena y lo no indígena, contra México, en general. De ahí, resulta necesario pensar filosóficamente sobre lo mexicano, o sea, emprender el camino de ascenso para estar en posibilidad de contemplar el horizonte México. Se debe realizar una filosofía de lo mexicano, palabras más palabras menos, recomendaba José Gaos a sus discípulos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Treinta años antes de éste y de Samuel Ramos, Abraham Castellanos ya lo había reflexionado desde la perspectiva de la *diversidad cultural* y no sólo *mestiza*; lo mestizo ha matizado principalmente a la filosofía mexicana y latinoamericana desde el siglo XX. Con esta visión, Castellanos se adelanta casi un siglo al debate actual en México, Latinoamérica y el mundo.

Hablar a los mexicanos de cosas mexicanas

¿Qué es lo mexicano?, pero antes, ¿quiénes son los mexicanos y por qué es necesario hablar de "cosas mexicanas"?[31]

[31] *Vid.* A. Castellanos, "Segundo discurso. Importancia de la Escuela Normal

Para Castellanos, en 1910 México aún estaba definiéndose como nación sin lograrlo todavía, por lo tanto, resultaba imprescindible entender el *ser* del mexicano y su crisol cultural, los cuales conforman el alma o la quintaesencia de toda nación o país. La idea no es original de nuestro autor; como admirador de la filosofía educativa, pedagogía y filosofía alemanas, la toma de Fitche, pues según el propio Castellanos, México vivía una falta de identidad para conformar lo nacional, suceso similar a lo ocurrido en Alemania tiempo atrás. Por tanto, al igual que ocurría con Fitche, requería filosofar sobre lo propio, pues en ello había consistido la clave del engrandecimiento alemán. Para el pensador mexicano, se debía volver los ojos a la propia cultura y a las lenguas, incluido el español.[32]

¿Cómo formar el alma nacional?, se inquiría constantemente, si una variedad de intereses encontrados de todo tipo —culturales, políticos, económicos, de clase, etc.—, heredados desde la Colonia, dividían a nuestro pueblo. Los intereses hegemónicos de las élites —mejor dicho, el criollismo subyacente— no siempre han sido compatibles con los de las clases dominadas. Se trataba de un país profundamente desigual. ¿Cómo lograr un México sin tantas diferencias negativas? Caminos podría haber varios, incluso el mismo movimiento revolucionario de 1910; pero tampoco era la solución cabal a la problemática histórica, pues el torbellino revolucionario culminaría en la toma de posesión del poder por un nuevo grupo y con la subsecuente implantación de un nuevo orden que obtendría ciertos logros sociales, políticos, económicos, pero no tocaría lo esencial. Por muchas revoluciones que acontecieran, México continuaría siendo un país injusto y desigual si no se entendía la problemática esencial, consistente en no comprender y fortificar la verdadera alma nacional. Sin duda, cualquier movimiento revolucionario puede traer ciertos cambios, pues no hay transformación sustancial y trascendente. Esto último, se reitera, sólo es posible si se conforma el alma nacional, no comprendida ni entonces ni ahora. Para ello, debe darse un conocimiento del ser nacional, producto de la historia del país y de su cultura. La *sustancialización* de lo nacional resultaba crucial.

Todo esto conlleva a los planteamientos qué es México, quiénes son los mexicanos, qué son "las cosas mexicanas". Sólo entendiéndolo puede construirse la patria verdadera. Mientras ésta no se constituya, los intereses encontrados se anteponen a los mexicanos y a lo mexicano mismo. Por eso, el alma nacional, es enteca. Esta debilidad resulta deplorable, pues mientras se excluya de manera sistemática el legado mesoamericano,

mexicana" (pronunciado en la Escuela Normal de México el 24 de octubre de 1908), *Discursos a la nación mexicana sobre educación nacional*, p. 30.

[32] *Vid. ibidem*, pp. 28-30.

no existirá un alma nacional vigorosa; la diversidad cultural es donde se acrisola aquella. Discriminar lo mesoamericano es negar una parte fundamental de lo mexicano; por lo tanto, se considera de suma vitalidad "concordar el espíritu de las dos civilizaciones, y trabajar con un método científico para conseguir la unidad nacional".[33]

Lo mexicano estriba en dos legados: lo mesoamericano y lo occidental europeo-españolizado. El verdadero México es diverso en lo cultural y lingüístico, no sólo mestizo y mucho menos monolingüe: "se me objetará que el pueblo mexicano actual, ya no es el pueblo de la conquista, sino un conjunto de mestizos y criollos; pero también es otro error",[34] puesto que muchas etnias —Castellanos las denomina acertadamente naciones indígenas— estaban presentes y no debía ignorárseles. Así pues, la tarea filosófica, como la literaria y la histórica, estribaría en lo verdaderamente mexicano, *la diversidad en la unidad*, pues México, como país, se constituye por ambos legados; incluso psicosomáticamente el elemento mesoamericano es predominante,

> y aunque gran parte de los mexicanos han formado un grupo étnico distinto del aborigen esta raza mezclada ha conservado sus caracteres psíquicos inclinándose más a las razas indias que a la raza hispana con sus ideales latinos. Y ha sido tan fuerte la influencia de la raza americana sobre la raza blanca, que los metizos han formado una variedad hasta en sus caracteres físicos, y esta variedad es india, es mexicana, no es latina [...] y en efecto, el pueblo es *mexicano*, no es latino. Si la casualidad nos ha hecho hablar en lengua latina, no es prueba que la lengua sea la determinante etnológica, sino en nuestro caso, un mero accidente.[35]

Al parecer se cae dentro de un etnocentrismo de matiz indigenista, pero —y en ello estriba lo valioso de su pensamiento— no es así; va en pos de la conformación de un país diferente de ese México racista y excluyente de finales del siglo XIX —y que se extiende hasta nuestros días—, en el cual las clases dominantes crearon un modelo de nación al que aspiraban, pero que excluía a los pueblos indígenas, los mestizos indígenas y de origen africano; ese México que buscaba cánones culturales extranjerizantes, se contentaba con imitar y no consideraba, y aun despreciaba, la riqueza cultural presente en el legado indígena. México,

[33] A. Castellanos, "Séptimo discurso...", p. 71.

[34] A. Castellanos, "Undécimo discurso. La literatura indiana. A los literatos mexicanos", en *Discursos a la nación mexicana sobre educación nacional*, p. 105. Desde luego, Castellanos no ignora la negritud presente de modo preponderante en la Mixteca de la Costa (ubicada entre Guerrero y Oaxaca y también conocida como Costa Chica) como en ningún otro lugar de México.

[35] *Ibidem*, pp. 108-109.

psicosomática y culturalmente, está impregnado de la herencia mesoamericana, de la cual son depositarios los indígenas. En este sentido, "el Maestro Castellanos, se adelantó, y en mucho, a la tesis actual del *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla".[36] En efecto, puede señalarse la extraordinaria coincidencia; incluso puede aseverarse que, en parte, los intelectuales mixtecos contribuyeron a la simiente de la diversidad cultural desde finales del siglo XIX y principios del XX, al formar parte de instituciones culturales como la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, la Historia Natural de México, la Sociedad Científica "Antonio Alzate", la Sociedad Indianista Mexicana, además de participar en algunos eventos del Congreso Internacional de Americanistas.

No huelga señalar que la Sociedad Indianista Mexicana se fundó a inicitiva de un colega y compañero de Castellanos, Francisco Belmar, mixteco oaxaqueño estudioso de las lenguas mesoamericanas:

> la Sociedad Indianista Mexicana [fue] creada en la ciudad de México en el año de 1910 con la doble finalidad de estudiar y transformar la condición de los grupos indígenas existentes. Esta agrupación sobrevivió hasta 1914, y posteriormente fue relativamente olvidada.
>
> [...] en los últimos años del porfiriato fue notable el interés que los estudiosos de las disciplinas manifestaron por el indio, lo cual permite entender la formación de sociedades especializadas en su estudio y rehabilitación.
>
> Un hombre en el que se concentraron estas tendencias fue Francisco Belmar, principal animador del proyecto de crear una agrupación consagrada al estudio y a la regeneración de los grupos indígenas del país. Francisco Belmar (1854-1915) fue originario de Tlaxiaco [Mixteca Alta], Oaxaca. [...] Estuvo estrechamente vinculado a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, de la que fue secretario, y se mantuvo una relación durable con el grupo de científicos sociales —lingüistas, antropólogos y etnólogos— que integraron la sección de investigación del Museo Nacional en el último tercio del siglo XIX.[37]

La Sociedad Indianista Mexicana, según los antropólogos Juan Comas y el propio Guillermo Bonfil Batalla, desempeña un destacado papel como precursora del movimiento intelectual indigenista que se desarrolló bajo el auspicio de Manuel Gamio durante la primera mital del siglo XX, el cual, sin duda alguna, se ha revitalizado en nuestros días.[38]

---

[36] Ignacio Ortiz Castro, "Abraham Castellanos: vigencia de su filosofía de la cultura y la educación", en *La Tierra del sol y de la lluvia*, Oaxaca, Universidad Tecnológica de la Mixteca, 2003, p. 158.

[37] Beatriz Urías Horcasitas, "Etnología y filantropía. Las propuestas de 'regeneración' para indios de la Sociedad Indianista Mexicana, 1910-1914", en *Modernidad, tradición y alteridad. La ciudad de México en el cambio del siglo (XIX-XX)*, México, IIH/Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p. 225.

[38] *Ibidem*, p. 221.

Así pues, podemos señalar que tanto para Castellanos como para Francisco Belmar, lo mexicano se escapa, se volatiliza si no se incluye abiertamente la herencia cultural mesoamericana. Una verdadera literatura, historia y filosofía de lo mexicano tendrá que contenerla. De otro modo seguiremos siendo un remedo literario, filosófico, etcétera, de Europa y Estados Unidos: "Nosotros propendemos a la imitación. Somos amigos de la imitación constante, sin regla y sin norte. [...] Lo mismo en la escuela que en cualquier género de conocimiento".[39] Por otro lado, no podemos aislarnos del mundo, pues lo que debe proceder es la *adopción* y *adaptación;* mas no ha de prohijarse a ciegas sino aquello que convenga y convenza. La adaptación a nuestro medio no se realiza "sin criterio alguno". Incluso la misma adopción debe regirse por lo que la propia realidad exija, de ahí que "los principios que sean buenos, adoptarlos"; pero "no imitemos: escojamos los principios. Tomemos la idea para amoldarla al espíritu que tenemos en nuestra sangre. La imitación nos llevará al fracaso".[40]

Asimilar sería la tesis de Castellanos, tal como lo postularían las corrientes de lo mexicano y lo latinoamericano, nacidas entre la década de los treinta y cuarenta del siglo pasado, cuyos representantes en México son Samuel Ramos y Leopoldo Zea, entre otros.

Tampoco lo únicamente mestizo y criollo conforma lo mexicano; ello tan sólo constituye una parte, un aspecto. Además, todo indica que vivimos de prestado; nuestros ensayos filosóficos, al igual que "nuestros ensayos literarios presentes, son más hispanos y franceses [alemanes y norteamericanos] que mexicanos. Los productores, talentos de más o menos fuerza porque no ha despertado el genio nacional".[41] Pero el genio propio, base de toda filosofía, de toda literatura, existe. Tan sólo habrá que mostrarlo, volviendo los ojos la otra parte negada de y por nosotros mismos: lo mesoamericano y lo indígena americano. Se deberá ser inclusivo y no al contrario. La afloración exuberante del genio nacional estribaría en la asunción seria de la diversidad en la unidad; sólo hasta entonces el genio filosófico al igual que el literario emergerán florecientes, lozanos y no entecos. ¿Cómo lograrlo? seguiría siendo la pregunta. Abraham Castellanos diría que siguiendo ciertos criterios o principios generales al menos:

> *Primera.* Estudiar a fondo la teogonía indígena, en las crónicas, en los códices y en los monumentos [arqueológicos].

[39] A. Castellanos, "Las escuelas alemanas y su adaptación al medio", *Conferencias histórico-pedagógicas*, p. 88.

[40] *Ibidem*, p. 91.

[41] A. Castellanos, "Undécimo discurso...", pp. 117-18.

Segunda. Estudiar el modo de sentir, pensar y querer de las razas actuales analizando las lenguas indias.

Tercera. hacer la selección *folklorista*, es decir, recoger en toda su pureza los cantos, las leyendas, la música de las razas actuales.

Cuarta. Distinguir las épocas de nuestra vida histórica antigua y contemporánea acomodando los sucesos al carácter propio que se revela en cada época.[42]

Tales reglas afincarían la base de la filosofía y la cultura nacional; sólo entonces, afirmaría categórico Castellanos, "cuando hallamos comprendido las hermosas concepciones de nuestros antepasados, entonces, señores, iremos rectamente en busca del 'alma nacional'".[43]

En cuanto a lo filosófico, se evitarían las modas, en otras palabras, la espera de lo que se piensa en otra parte del mundo para traducirlo, repetirlo y, ya pasado el fervor, estar pendientes de nueva cuenta. Aunque filosóficamente somos parte de Europa, se está casi siempre a la zaga y, por lo general, nos quedamos en la repetición de tal o cual personaje, de esta o aquella corriente filosófica. La auténtica filosofía mexicana y latinoamericana ha de partir de sus fuentes prístinas: lo mestizo y lo indígena, aunado a lo criollo y lo negro, constituyentes de una unidad diversa. En palabras de Castellanos al igual que de Bonfil Batalla, lo indígena, y de entre este lo mesoamericano, conformará el sustrato. La visión filosófica mestiza y criolla, llámese de lo mexicano o latinoamericano, nació y creció incompleta y, por lo mismo, endeble; sólo se fortificará si incluye, de manera abierta, lo autóctono americano.

La importancia de lo indígena para la *autenticidad* de la filosofaía latinoamericana

Se comprende que el filosofar mestizo y criollo de lo mexicano y latinoamericano tiene una explicación histórica. En nuestros días, el quehacer filosófico deberá virar, incluyendo el trasfondo autóctono americano, pues sólo así existe la posibilidad de que lo literario y lo filosófico se fortalezcan, convirtiéndose "en rica fuente de originalidad y grandeza".[44]

Algunos filósofos latinoamericanistas, como Leopoldo Zea, dirían, a manera de ejemplo, que se debe filosofar sin preocupación acerca de la originalidad, pues lo mexicano y lo latinoamericano se darían por añadidura.[45] La postura de Castellanos pondría en duda este doble agregado;

[42] *Ibidem*, p. 126.

[43] A. Castellanos, *Conferencias histórico-pedagógicas*, p. 20.

[44] A. Castellanos, "Undécimo discurso..., p. 126.

[45] *Vid*. Leopoldo Zea, "La filosofía como originalidad", en *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1977, pp. 32-56.

si no se involucra, desde el origen mismo del filosofar, lo complejo de la diversidad cultural mexicana y del subcontinente; en tal caso, sólo aparecería uno o dos aspectos, el mestizo y el criollo, pero faltaría la raíz indígena que, aunque se hallara en lo mestizo, no lo abarca completo. "Nuestro proceso filosófico" —afirma una autora peruana—, "visto desde la problemática indígena, evidencia que no ha podido lograrse todavía, a través de la reflexión, una síntesis cultural armoniosa que exprese los legados culturales indígena y occidental".[46] Así pues, no está de más plantearse la cuestión de si lo mestizo y lo criollo, su producción filosófica y su talento afiliado a las distintas escuelas extranjeras poseen bastantes elementos como para justificar la existencia de una filosofía nacional. Mi respuesta es no, definitivamente.

Nuestra filosofía, en general, ha seguido escuelas y personajes europeos o norteamericanos; ha asumido una actitud de ir tras las novedades filosóficas. Por otro lado, los llamados latinoamericanistas han trabajado fundamentalmente desde un filosofar, se reitera, mestizo y criollo. De ahí también su limitación, aunque quizá menos grave que la de aquellos *catcheres* filosóficos de los cuales están llenas nuestras facultades de filosofía en América Latina. Por supuesto, ello no quiere decir que deba rechazarse de antemano toda filosofía externa, sino que debe ser bienvenida toda manifestación de pensamiento filosófico exógeno; tal situación no implica trocarse en serviciales de los mismos, pues, en lo referente a la cultura, somos también Occidente, con matiz cultural propio. La filosofía mexicana se encuentra todavía por hacerse; una filosofía auténtica, nacional, estaría por acaecer.

¿Cómo impregnarle lo mexicano y latinoamericano a nuestra filosofía? Hablando de las dos partes fundamentadoras: lo español-europeo y lo autóctono-americano —unido a lo negro—. Lo segundo estriba en estudiar los idiomas escritos y hablados, interpretar su simbología, estudiar sus sistemas teogónicos y cosmogónicos, su cosmología; en comprender su estética y su ética, su comunalidad, etcétera. Sólo así será posible, una vez más, una filosofía *auténtica* de lo mexicano y latinoamericano.

[46] María Luisa Rivara de Tuesta, "Filosofía, ideología y doctrina en la reflexión latinoamericana", ponencia, Lima, Universidad de San Marcos, julio de 2001, 5 pp.

III. ARTE Y RELIGIÓN

DOS MIRADAS A LA RELIGIÓN: FREUD Y TRÍAS

Jesús Ayaquica Martínez*

El propósito de este artículo es presentar un amplio despliegue de las reflexiones de Freud en torno de la religión y un comentario crítico a partir de algunas consideraciones de Eugenio Trías.

Para la primera parte, recurriremos a la exposición de algunos textos fundamentales que condensan la postura general de Freud en este tópico a lo largo de su prolífica obra.[1]

Resulta conveniente remitirnos a la pregunta que da cuenta de la idea que funda el objeto material de esta presentación: ¿Qué es la religión para Freud?, ¿en qué consiste este fenómeno que ha dado título a su célebre escrito *El porvenir de una ilusión*? En la *35ª conferencia. En torno de una cosmovisión*, el padre del psicoanálisis señala:

> la religión es un poder inmenso que dispone de las emociones más potentes de los seres humanos. Es bien sabido que en épocas anteriores incluía todo lo atinente a la espiritualidad en la vida humana, ocupaba el lugar de la ciencia cuando ésta apenas si existía, y ha creado una cosmovisión de una

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] Las líneas siguientes constituyen una reseña de las ideas principales de Freud en torno de la religión, contenidas fundamentalmente en *Acciones obsesivas y prácticas religiosas* (1907); *El porvenir de una ilusión* (1927); *El malestar en la cultura* (1930), y *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión* (*c.* 1932), en *Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000-2001, 24 vols.

consecuencia y un absolutismo incomparables que, si bien quebrantada, sobrevive todavía.[2]

Así pues, de acuerdo con el planteamiento freudiano, el "inmenso poder" de la religión radica en una característica esencial que le permite erigirse como cosmovisión; esto quiere decir, en los términos de nuestro autor que:

> Es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso. Es fácilmente comprensible que poseer una cosmovisión así se cuente entre los deseos ideales de los hombres. Creyendo en ella uno puede sentirse más seguro en la vida, saber lo que debe procurar, cómo debe colocar sus afectos y sus intereses de la manera más acorde al fin.[3]

En este sentido, Freud señala que históricamente se hallan constituidas tres cosmovisiones que rivalizan con la aportada por la ciencia y que le disputan su territorio en la explicación del mundo: el arte, la religión, y la filosofía; sin embargo, de entre ellas la religión es vista en el horizonte discursivo de este autor como el "único enemigo serio" para la ciencia.

El arte —en palabras de Freud— es casi siempre inofensivo y benéfico y no pretende ser más que una ilusión; por su parte, la filosofía no se opone de manera frontal a la ciencia, pues se comporta de manera parcial como ella, al trabajar con métodos semejantes, aunque se distancia del objetivo científico en el momento en que pretende aferrarse al deseo de ser capaz de ofrecer una imagen coherente y sin lagunas del universo; deseo que, por cierto, se resquebraja con cada avance de la propia ciencia.

La religión, en cambio, da noticias sobre el origen del universo, asegura dicha y protección frente a los azares de la vida y guía las intenciones y las acciones humanas mediante unos preceptos que sustenta con toda su autoridad. De esta forma, la cosmovisión religiosa cumple una triple tarea:

1) satisface el apetito humano de saber; en este sentido, hace lo mismo que la ciencia y por tanto, rivaliza con ella;

---

[2] S. Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión*, en *op. cit.*, vol. XXII, p. 149.

[3] *Ibidem*, p. 146.

2) apacigua la angustia de los hombres frente a los peligros de la vida, les asegura el buen término y derrama consuelo en la desdicha; en este punto, la ciencia no puede competir con la religión;

3) promulga preceptos, prohibiciones y limitaciones; esta tarea es la que más distancia establece entre la ciencia y la religión.

Freud señala que este triple contenido de la religión requiere un análisis genético para comprenderla a cabalidad, pues en una primera lectura no resulta clara la relación entre el esclarecimiento sobre la génesis del universo y la imposición de determinados preceptos éticos.

De hecho, el conjunto de mandamientos de una religión se halla más directamente vinculado con las promesas de seguridad, protección y beatitud, de tal manera que su obediencia se constituye como la condición necesaria para el goce de dichos premios y el consecuente castigo deviene como contraparte a su desobediencia.

En una abstracción general de las doctrinas religiosas, más allá de sus contenidos concretos, Freud menciona como creencia común de esta cosmovisión el aserto de que el universo ha sido creado por un ser magnificado en todas sus partes —en poder, sabiduría, intensidad de la pasión—, es decir, por un superhombre idealizado. Este creador, según Freud, siempre es único —a pesar de que se tenga fe en varios dioses— y casi siempre es varón —aunque es posible encontrar referencias a divinidades femeninas—. De aquí es fácil dar el siguiente paso en el que ese dios creador es llamado directamente Padre; el psicoanálisis infiere que *de hecho* es el padre, tan grandioso como le pareció al niño pequeño. De esta forma, en el seno del dogma religioso, el hombre se representa la creación del universo de la misma manera que su propia génesis.

En el contexto del psicoanálisis, el hecho de que las seguridades y los consuelos —junto con las severas demandas éticas— se entramen con la cosmogonía se explica a partir de estas primeras experiencias infantiles.

En efecto, la misma persona a quien el niño debe su existencia, es decir, la instancia parental —que en el planteamiento freudiano representa el vínculo compuesto por el padre y la madre— protegió al niño endeble, desvalido y expuesto a numerosos peligros; en consecuencia, el infante, bajo su cobijo, se sentía seguro.

Con el devenir del desarrollo, el hombre adulto ha ganado fuerza, pero también ha crecido su noción objetiva de los peligros e intuye, por lo tanto, que en el fondo permanece tan desvalido y desprotegido como en la infancia; así, de alguna manera, frente al mundo sigue siendo un niño desamparado y no quiere renunciar a la protección de que gozó cuando era pequeño. No obstante, el otrora niño hace tiempo se ha dado

cuenta de que su padre es un ser limitado, que no posee todas las excelencias antaño atribuidas y por eso necesita recurrir a la imagen mnémica del padre de la infancia; mediante este recurso, lo erige en divinidad y lo sitúa en el presente y en la realidad objetiva.

Al mismo tiempo, la instancia parental que dio la vida al niño y lo protegió de los peligros también le enseñó lo que era permitido hacer y lo que debía omitir; le ordenó consentir ciertas limitaciones de sus deseos pulsionales; le hizo saber qué miramientos hacia sus padres y sus hermanos se esperaban de él si quería ser un miembro tolerado y bien visto no sólo del círculo familiar, sino también de asociaciones mayores. De esta manera, mediante un sistema de premios y de castigos se educó al niño en el conocimiento de sus deberes sociales.

Freud plantea que estas constelaciones inmodificadas son llevadas a la religión: las prohibiciones y demandas de los padres perviven en él como conciencia moral; de esta manera, Dios rige al mundo humano con el mismo sistema de premios y castigos, de tal suerte que del cumplimiento de los deberes éticos depende el grado de protección y satisfacción dichosa que se le concede al individuo. Además, mediante la plegaria el individuo logra un influjo directo sobre la voluntad divina y de este modo alcanza la participación en la omnipotencia de Dios.

El psicoanálisis señala, pues, que el origen de la religión se sitúa en el desvalimiento infantil y que todos sus contenidos se derivan de los deseos y necesidades de la infancia persistentes en la madurez. No obstante, Freud está cierto que esto no implica refutar la religión, sino redondear nuestro saber sobre ella: es un intento de dominar el mundo sensorial en el que estamos inmersos, por medio del mundo del deseo que hemos desarrollado en nuestro interior, a consecuencia de ciertos procesos biológicos y psicológicos necesarios.

En este orden de ideas, el punto fundamental para la valoración de la religiosidad desde la perspectiva psicoanalítica radica en que, pese a todas sus construcciones doctrinales y sus promesas, la religión no puede conseguir el ansiado dominio sobre la realidad empírica; por ello, si se intenta insertar a la religión en la vida evolutiva de la humanidad, no puede constituirse en una adquisición duradera, sino que, planteando una correspondencia con el desarrollo individual, representa sólo un momento paralelo de la neurosis que cada hombre culto ha pasado en su camino de la infancia a la madurez.

En este sentido, Freud postuló en varios textos la hipótesis de que la sociedad sufriera neurosis análogas a las de los individuos. En *El porvenir de una ilusión,* diagnostica a la religión como la "neurosis obsesiva de la humanidad". Ya desde 1907, había advertido la semejanza entre las acciones obsesivas de los neuróticos —curiosamente llamadas algunas de

ellas "ceremoniales"— y las prácticas mediante las cuales el creyente da testimonio de su fe. Señala que tales semejanzas no son superficiales, de modo que la comprensión de los procesos anímicos lograda por el psicoanálisis —presentes en la neurosis obsesiva— aporta elementos esenciales para la intelección de la vida religiosa.

De acuerdo con la teoría psicoanalítica, el ceremonial neurótico consiste en pequeñas prácticas, agregados, restricciones u ordenamientos que, para ciertas acciones de la vida cotidiana, se cumplen de una manera idéntica o con variaciones que responden a leyes. Estas "formalidades" parecen carentes de significado incluso para el propio enfermo, quien, pese a ello, es incapaz de abandonarlas debido a que cualquier desvío respecto del ceremonial se castiga con una insoportable angustia que en seguida obliga a reparar lo omitido. En los casos de enfermos leves, el ceremonial se parece bastante a la exageración de un orden habitual y justificado; sin embargo, la particular escrupulosidad de la acción y la angustia que provoca omitirla lo caracterizan como una "acción sagrada"; los hechos que lo perturban se soportan mal y la mayoría de las veces se excluye la presencia de otras personas mientras se ejecuta.

Además de las acciones obsesivas, el cuadro sintomático de esta neurosis se completa con una serie de prohibiciones e impedimentos —abulias— que refuerzan las acciones obsesivas, pues no permiten al enfermo ciertas cosas y le autorizan otras, sólo bajo la estricta observancia del ceremonial.

Freud señala que en lo referido pueden advertirse tres semejanzas entre el ceremonial neurótico y las acciones sagradas del rito religioso: *a)* la angustia de la conciencia moral a raíz de las omisiones, *b)* el pleno aislamiento de cualquier otro obrar —prohibición de ser perturbado— y *c)* la escrupulosidad con la que se ejecutan los detalles.

No obstante, se advierten diferencias notables que en principio hacen parecer sacrílega la comparación: en las acciones obsesivas es patente una mayor diversidad individual en el modo en que se exteriorizan, por oposición a la estereotipia del rito; mientras en las primeras existe un marcado carácter privado, a las prácticas religiosas las distingue su carácter comunitario; sobre todo, ambos ceremoniales difieren en que los pequeños agregados del rito religioso se entienden plenos de sentido y ricos en elementos simbólicos, mientras que los del neurótico aparecen necios y carentes de significación.

Así pues, de acuerdo con Freud, la investigación psicoanalítica ha logrado una comprensión profunda del mecanismo subyacente de la neurosis obsesiva, que permite la afirmación rotunda de que en dichas acciones todo tiene sentido y puede interpretarse. No resulta posible exponer aquí, con detalle, este proceso; baste decir, en una apretada

síntesis, que el ceremonial neurótico tiene en la base de su funcionamiento una pulsión reprimida que tuvo permitido exteriorizarse en la vida infantil y luego fue sofocada. Sin embargo, acecha desde lo inconsciente, a pesar de la represión, y es sentida como tentación; tal estado genera en el enfermo angustia ante el futuro, pues el triunfo del proceso represivo se ve amenazado de forma permanente.

De este modo, el psicoanálisis ha logrado establecer que las acciones obsesivas nacen en parte como defensa frente a la tentación y en parte como protección frente a la desgracia esperada. En cuanto a la primera, las acciones protectoras pronto resultan insuficientes, por lo que emergen las prohibiciones, destinadas a mantener alejado el contexto de tentación.

Sin embargo, de manera paradójica, el ceremonial mismo figura las condiciones en las cuales se permite otra cosa todavía no absolutamente prohibida, y así devuelve un poco del placer que estaba destinado a prevenir; es decir, los síntomas neuróticos —en este caso, el ceremonial y las prohibiciones— sirven tanto a las pulsiones reprimidas como a las instancias que las reprimen. Mediante este mecanismo, las acciones obsesivas se van aproximando cada vez más a las acciones prohibidas, gracias a las cuales la pulsión había tenido el permiso de exteriorizarse en la niñez.

Freud encuentra que también la religión tiene en la base de su formación un proceso por el cual intentan sofocarse ciertas mociones pulsionales; en este caso, se trata de la renuncia a pulsiones egoístas que resultan perjudiciales para la sociedad.

Por lo que respecta a la conciencia de culpa, derivada de una tentación inextinguible y la angustia ante la expectativa de castigos divinos, prácticamente no resulta necesario apuntar algo, pues su notoriedad en el campo religioso ha sido evidente, incluso anterior a su presencia y a la interpretación de su significado en el cuadro patológico de la neurosis. Semejante a lo que ocurre en los mecanismos neuróticos, se trata del mismo proceso de desplazamiento que se observa en la religión: de manera paulatina y casi imperceptible las minucias del ceremonial se convierten en lo esencial de la práctica religiosa, en detrimento de su contenido de ideas; de ahí la necesidad histórica de reformas que restauren la originaria proporción entre los valores. Asimismo, es notorio el rasgo neurótico presente en la religión en el hecho de que a menudo las acciones que prohibe se realizan en nombre de ella y en su pretendido beneficio.

Estas concordancias y analogías llevan a Freud a concebir la neurosis obsesiva como un correspondiente patológico de la formación de la religión; por ello, la neurosis merece el concepto de religiosidad individual y la religión, como ha sido mencionado líneas atrás, el de neurosis obsesiva universal.

Una palabra acerca del destino que la investigación psicoanalítica depara a esta "ilusión sin porvenir": Freud acepta que sería absurdo pretender suprimir la religión de manera violenta y de un solo golpe; por un lado, el creyente no permitiría que lo despojaran de su fe por medio de argumentos o de prohibiciones y, por otro lado, si se hiciera de ese modo, representaría un procedimiento lleno de crueldad.

Sin embargo, desde la perspectiva freudiana es insostenible el razonamiento de que el hombre no puede prescindir de la religión, debido a que sin ella sería incapaz de soportar las penas de la vida. Es cierto que, en ese caso, el ser humano terminaría confesando su total desvalimiento, su insignificancia en el universo; dejaría de ser el centro de la creación y el objeto de los cuidados de la Providencia. En otros términos, se hallaría en situación semejante a la del niño que abandona la casa paterna; pero el hombre no puede permanecer perennemente niño; tarde o temprano, ha de lanzarse a la vida hostil, a la realidad de su situación en el cosmos. Aunque es probable que los defensores de la religión piensen que no lograría soportar la dura prueba, el psicoanálisis, en cambio, prefiere conservar la esperanza. Si el hombre tiene la necesidad de contar con sus solas fuerzas, es probable que también aprenda a usarlas de manera correcta. Además, no se encuentra privado por completo de socorro: cuenta con su ciencia y seguirá con ella aumentando su poder.

Por lo que respecta a las grandes fatalidades del destino, contra las que nada puede hacer, el hombre de ciencia aprenderá a soportarlas con resignación; perdiendo sus esperanzas en el más allá, logrará liberar sus fuerzas y concentrarlas en la vida terrenal. De este modo, la humanidad quizá logre que la vida se vuelva soportable y que la cultura no sofoque a nadie más.

¿Nos hallaremos ahora en presencia de una nueva ilusión promovida por la cosmología científica? La respuesta final que Freud ofrece en *El porvenir de una ilusión* condensa en una frase los elementos esenciales de la religión y sus pretensiones que hasta aquí hemos expuesto: "No, nuestra ciencia no es una ilusión. Sí lo sería creer que podríamos obtener de otra parte lo que ella no puede darnos".[4]

Como segunda parte de esta exposición, quisiéramos presentar unas reflexiones acerca de la importancia de la religión para el pensamiento filosófico contemporáneo, de acuerdo con las ideas que Eugenio Trías ha plasmado en su obra *Pensar la religión*.

A partir del marcado contraste que establece con los planteamientos freudianos, podemos dilucidar el "resurgimiento" de la religión como tópico recurrente en las investigaciones sobre la cultura de nuestro tiempo.

[4] S. Freud, *El porvenir de una ilusión*, en *op. cit.*, vol. XXI, p. 55.

> Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso. La religión vuelve a estar de actualidad después de dos siglos en los cuales parecíamos asistir a su declive irresistible. Lejos de ser un factor cultural en retroceso parece hallarse, hoy, en primer plano de los asuntos mundiales. [...] Hace ya varios años que destaqué [...] la necesidad de pensar la religión en este fin de milenio como asunto ineludible y de primer orden en el terreno filosófico.[5]

Este pensador español sostiene que la autoridad de la ciencia y la técnica, tal como anunciaba la última referencia al pensamiento freudiano, resulta indiscutible en muchos de los asuntos relacionados con el modo en que organizamos nuestra realidad convivencial; sin embargo, cada vez se vuelve más evidente que ni la ciencia ni la técnica son capaces de postularse como factores generadores de fines últimos: no son creadoras de valores. Orientan nuestra conducta y alientan nuestros pasos en la dirección que les caracteriza; pero los fines y los valores se hallan en una galaxia cultural a la cual ni la ciencia ni la técnica acceden.[6]

De acuerdo con Trías, resulta fundamental la comprensión de que en cada ámbito cultural la razón ha asumido una forma específica particular. En este sentido, en la tradición moderna la religión ha sido reducida a aspectos parciales de su compleja existencia; por ejemplo, como advertimos, a su naturaleza psíquica. Freud la ha interrogado y le ha abierto un expediente médico en el curso del cual se ha revelado al analista el sentido que posee, aun sin saberlo ella misma. Pero el investigador se reserva la clave de tal verdad y de tal sentido: él las conoce antes de iniciar dicho proceso.

En cambio, lo propio de la conciencia posmoderna radica en la aceptación de que la razón no puede autofundarse, sino que necesita, para su propia constitución, de una trama lingüística y narrativa en la cual se halla entretejida. El posmodernismo restablece el primado lingüístico y narrativo como la materia que todo proyecto reflexivo —sapiencial o filosófico— presupone. Sin embargo, a decir de Trías, aunque el sincretismo posmoderno ha logrado disolver la razón en sus fundamentos lingüísticos y narrativos, no ha sido diligente ni profundo en relación con el reconocimiento de la raíz religiosa y cultual de la cultura narrativa y textual. Así pues:

> Importa afirmar, frente al énfasis postmoderno a favor de la narración y de la textualidad, una previa y presupuesta revelación religiosa, que es la que

[5] Eugenio Trías, "Filosofía y religión ante el próximo milenio", en *Pensar la religión*, Barcelona, Destino, 1997, pp. 15-17.

[6] Las siguientes ideas están tomadas del ensayo citado anteriormente y del texto "La religión del espíritu", en E. Trías, *op. cit.*, pp. 65-78.

> en todo caso confiere fundamento y validez al propio proyecto postmoderno. Intento, en este sentido, salir del marco asfixiante de las tradiciones universitarias académicas, en las que se mantiene el postmodernismo, tratando en cambio de captar los movimientos históricos reales que se hallan presentes en este fin de milenio. Y allí descubro lo que en las tradiciones académicas tiende a ocultarse por cuanto constituye, acaso, algo que no es del todo "políticamente correcto"; pero que es, sin duda, el gran *novum* de estos tiempos: el resurgir de las grandes religiones históricas.[7]

Los movimientos históricos reales, según este autor, denotan que hoy día advertimos la realidad de un mundo escindido en múltiples centros; sin embargo, lo que en el fondo determina y decide las razones nacionales que marcan las escisiones y distancias son, ante todo, factores culturales que remiten a los diferenciales religiosos. Es como si la cultura recuperase, de este modo, su raíz etimológica, ya que cultura proviene, precisamente, de cultivo; es decir, de la ejercitación de un *culto*. Así pues, lo cultual está en la raíz de lo cultural. En este sentido, toda cultura remite, sobre todo, a la práctica de un culto religioso. De ahí que la afirmación "La religión vuelve a estar de actualidad" trae a la mente la pregunta formulada por Jaques Derrida: "¿Es que alguna vez se marchó?", cuya respuesta se anticipa si consideramos que cada pregunta que formulamos —más todavía, si tomamos en cuenta que en la base del ejercicio mismo de toda actividad intelectual, en la estructura misma del pensamiento— están supuestos los elementos de la confianza y la confiabilidad, que forman parte esencial del acto religioso.

Por último, consideremos las palabras de Eugenio Trías, en el sentido de su vehemente llamada a reconsiderar la naturaleza y condición de la religión; pues, de no hacerlo, el riesgo para nuestra cultura contemporánea radica en que la religión "nos piense" en su peculiar modo extremo, bajo las formas del integrismo y el fundamentalismo.

La razón del nuevo milenio se halla enraizada en un contexto de naturaleza lingüística y textual, pero también —como supo comprender Michel Foucault— en otro de naturaleza institucional. Sin embargo, en todas estas reflexiones modernas y posmodernas, siempre ha quedado silenciado y olvidado el tema religioso. Es preciso, en términos de Trías, "salvar" el fenómeno que constituye la religión: esa natural o connatural orientación del hombre hacia lo sagrado: su re-ligación congénita y estructural. En este sentido, el diálogo y la apertura se plantean como la estrategia filosófica y cultural por excelencia. Para decirlo en términos genuinamente psicoanalíticos, mediante la cura por el habla, apostando por el recurso yoico y maduro de traer a la palabra la reflexión sobre el

[7] *Ibidem*, p. 36.

acto religioso, fundante de nuestra propia racionalidad lingüística y narrativa contemporánea.

Desde la propia perspectiva del psicoanálisis, es el modo más sano y seguro de abordar y prevenir el retorno de lo reprimido, que en las manifestaciones religiosas plenas de fanatismo e irracionalidad suele emerger en sus formas más violentas y extremas.

EL CUERPO Y LA PALABRA: APUNTES PARA COMPRENDER LA MÍSTICA FEMENINA DE LA EDAD MEDIA*

Zenia Yébenes Escardó**

> Mientras se asoman, indiscretos, a mi alma, ¿quién de entre ellos puede amar a Amor? Más les valdría seguir con el camino libre donde uno aprende a conocerse. Pretenden ayudaros a vos (Dios) en conducirme, lo cual, ciertamente, no es necesario.
>
> *Hadewijch de Amberes*

El uso más temprano de la palabra "mística" se relaciona con los ritos iniciáticos de los cultos mistéricos de la antigua religión griega; alude a la condición de secreto y de silencio que los rodeaba, así como a la exigencia de que el iniciado literalmente cerrase la boca al respecto. En los principios del cristianismo y en una tendencia progresiva en la Edad Media, se hablará, sin embargo, del "sentido *místico* de la Escritura".[1] Ha habido un desplazamiento que va desde atribuir el término *místico* a la descripción de lo que pasa en un ritual de iniciación, hasta atribuirlo a una cierta manera de leer los textos sagrados.

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el *Primer coloquio: de filósofas y excluidas: la otra filosofía,* realizado los días 4 y 6 de noviembre de 2003, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, México.

** Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México.

[1] William Johnston, *El ojo interior del amor,* Madrid, Paulinas, 1989, p. 16.

A partir de tal época, el dominio de la mística asocia a quienes tienen acceso a las Sagradas Escrituras, una élite que va a encontrar un significado secreto, *místico,* accesible sólo a aquellos capaces de penetrar los recovecos del libro sagrado. Esta tendencia comienza a superarse desde el siglo XIV y se consolida sobre todo en los siglos XVI y XVII, donde la palabra mística —una vez sustantivada— adquiere el significado de experiencia interior, privada, que hoy puede tener para nosotros; no obstante, en un principio, se identificó a la mística con un conocimiento alegórico —frente al literal, de la Escritura—, accesible sólo a quienes tenían el poder frente a los textos, a los especialistas, a los que controlaban los bienes simbólicos de salvación.[2]

El sentido místico de la escritura será fuente de primera importancia desde la Patrística hasta la Reforma; repasemos someramente sus presupuestos hermenéuticos. La Escritura Sagrada sólo es entendida desde su referencia a Cristo. es el *Logos,* la palabra de Dios que por medio de la encarnación asume por amor la redención del mundo. Ésta es la llave que permite al estudioso medieval el acceso a la Escritura, consecuencia inmediata de la palabra que revela al *Logos* encarnado. Poco a poco se perfilan dos sentidos de esta Escritura: uno, literal, eco de la promesa, y otro místico, eco de su cumplimiento. Así, en lo que el profano ve como zarza ardiente o lluvia de maná, el especialista sabe reconocer prefiguraciones de la llegada de Cristo. Estas ideas alcanzarán amplio desarrollo mediante la obra del Pseudo-Dionisio Aeropagita.

Hoy sabemos que este autor no era en absoluto discípulo de San Pablo y que su obra procede del siglo VI. Estudios recientes apuntan a que fue un monje siríaco, un cristiano neoplatónico muy influido por Proclo, quien concebía la filosofía como un hacerse hierofante del mundo entero. La obra del Pseudo-Dionisio se concentra en sus diez cartas y en los cuatro tratados: *Los nombres divinos*, *La teología mística*, *La jerarquía celestial* y *La jerarquía eclesiástica*. Sus fragmentos literarios presentan una síntesis peculiar, pero coherente, de metafísica de corte neoplatónico, exégesis bíblica e interpretación litúrgica. El marco neoplatónico de *procesión y regreso*, de descenso y ascenso, marca el rumbo de la senda dionisiana de elevación espiritual *anagógica* hacia la cima divina misma. Una guía para este paso ascendente proviene de interpretar símbolos cristianos —tanto bíblicos como litúrgicos—, de acuerdo

[2] *Vid.* Louis Bouyer, "Mysticism: an Essay on the History of the Word", en Richard Woods [ed.], *Understanding Mysticism*, Nueva York, Doubleday Image Books, 1980, pp. 42-55. Para profundizar en la argumentación histórica que localiza la emergencia del sustantivo en el siglo XVII, *cfr.* Michel de Certeau, "Mystique au XVIIe siècle: Le problème de langage mystique", en *L'homme devant Dieu: Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, París, Aubier, 1964, pp. 279-291.

con un programa sistemático de negación, pues la interpretación debe negar para trascender las apariencias superficiales de los símbolos y para elevarse a sentidos conceptuales más altos. Aun las interpretaciones más elevadas y las concepciones más puras deben ser negadas y abandonadas en el acercamiento silencioso al Dios inefable y trascendente, que está más allá de todo discurso y pensamiento: el silencio es lo único que queda al final.

Sin embargo, el mundo medieval abre poco a poco los caminos de la mística a quienes no tienen acceso a la Escritura. A las mujeres de la Edad Media se las identificaba más con el cuerpo, con la carne, que a los hombres, en general, asociados con la razón y el espíritu: "El espíritu es a la carne lo que el hombre a la mujer",[3] se subrayaba desde la Patrística. Esta afirmación se basaba con fuerza en la perspectiva aristotélica que señalaba la deficiencia intrínseca de la mujer y su contribución exclusivamente material en la reproducción.[4] No obstante, como la prestigiosa medievalista Caroline Walker Bynum ha mostrado, la identificación entre la mujer y la corporalidad pudo utilizarse de manera ventajosa, porque en el mundo medieval las actitudes hacia el cuerpo eran mucho más ambiguas de lo que podríamos suponer;[5] la centralidad de la doctrina de la resurrección de los cuerpos podría ser una buena prueba de ello, según la autora.

En efecto, muchos textos medievales enfatizan la asociación de las mujeres con la corporalidad no en forma negativa, sino subrayando el poder del cuerpo para ser divinizado por la solidaridad e identificación con Cristo. Para las autoridades eclesiales de la época se volvió un lugar común el hecho de que la experiencia mística femenina se basaba en hondas vivencias corporales y en una autoridad carismática apoyada en las visiones. Mujeres que —como la francesa Marguerite Porete— se resistieron a formar parte de esta categorización fueron quienes mayores dificultades enfrentaron con las autoridades de su tiempo.[6]

[3] *Vid.* Victoria Cirlot y Blanca Garí, *La mirada interior: escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999. También Adelina Sarrión, *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición*, Madrid, Alianza, 2003.

[4] *Vid.* Giulia Sissa, "Filosofías del género: Platón, Aristóteles y la diferencia sexual", en Duby *et al.* [eds.], *Historia de las mujeres I*, Madrid, Taurus, 1993; *cfr.* también, Claude Thomasset, "La naturaleza de la mujer", en Duby *et al.* [eds.], *Historia de las mujeres II*, Madrid, Taurus, 2000.

[5] *Vid.* Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast*, University of California Press, 1987; *Fragmentation and Redemption*, Nueva York, Zone Books, 1991; *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200-1336*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.

[6] Marguerite Porete fue condenada a morir quemada por hereje en 1310. Afortu-

Juliana de Norwich, Hadewijch de Amberes y otras muchas mujeres místicas tienen en común que trazan una experiencia inscrita en el cuerpo, basada justo en sus visiones. Las visiones son la forma de autoridad de aquellas que no tienen acceso a la Escritura. Las rutas eclesiales del saber oficial estaban cerradas para ellas; quienes como Hildegarda de Bingen sabían latín y eran cultas, entendían que habían accedido a sus conocimientos desde los márgenes, no desde la oficialidad. Hildegarda se sentía incómoda con su latín y, al igual que Catalina de Siena, escogerá a un transcriptor; al monje Volmar la primera, a Raymundo de Capua, la segunda. Las visiones de estas mujeres son, además, diferentes. En general, la interpretación de la mística femenina medieval no sólo la considera siempre corporal y visionaria, sino que además pasa por alto que el contenido visionario se presenta de maneras distintas. Las visiones de Hildegarda de Bingen son más cosmológicas; mientras que las de Juliana de Norwich, dedicadas a los atormentados por la angustia y la culpa, más existenciales; las de Gertrudis de Hefta, personales y amorosas.[7]

También había hombres visionarios en la Edad Media; Francisco de Asís y el místico inglés Richard Rolle son los más destacados. Lo significativo es que ambos fueron calificados como *femeninos* por su vestimenta, actitud y comportamiento. En el caso de Asís, nunca aspiró a las órdenes sacerdotales y fue el primer estigmatizado, es decir, el primero en experimentar un contacto de resonancias ineludiblemente corporales con Cristo. Además, cuidaba leprosos y desempeñaba un trabajo asistencialista, por lo común asociado a las mujeres. Por pobreza y humildad, Richard Rolle se vestía con las túnicas de su hermana. Ninguno de los dos recibió preparación eclesiástica; desconocían el misticismo especulativo y el acceso directo a la Escritura.[8]

Antes del siglo XIV, sin embargo, los hombres son quienes describen a las mujeres y a lo femenino, según se ha expuesto. Es manifiesta su asociación de lo femenino con la corporalidad y con el conocimiento carismático, no con el escolástico, lo cual repercute de manera profunda si pensamos en las prácticas ascéticas de tiempo. En efecto, las mujeres, consideradas cuerpo, se redimían a sí mismas y a quienes las rodeaban por el sufrimiento. Los relatos hagiográficos de la época —escritos fun-

nadamente, su obra *El espejo de las almas simples* circuló de manera anónima hasta que, en 1944, la estudiosa Romana Guarnieri logró restituirlo a su autora. Hay una traducción al castellano, con introducción a la figura y el contexto de Margarita, realizada por Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, Barcelona, Icaria, 1995.

7 *Vid.* Bernard Mc Ginn, *The Growth of Mysticism*, Nueva York, Crossroad, 1991; del mismo autor, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200-1350*, Nueva York, Crossroad, 1998.

8 *Vid.* Grace M. Jantzen, *Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 2000, pp. 199-203.

damentalmente desde la perspectiva masculina de la época— nos hablan en tono elogioso de santas y beatas que se sometían a sí mismas a penitencias y prácticas terribles. Se presenta, entonces, un fenómeno curioso: mientras que el énfasis en el ascetismo y en los fenómenos extraordinarios parece central en la percepción y descripción medieval de la santidad femenina, su primacía en la experiencia vivida de las mujeres místicas de la Baja Edad Media todavía no ha sido probada.

Incluso, habría que distinguir con claridad entre los textos hagiográficos y los místicos propiamente dichos. Es decir, entre los que narran los caminos prescritos para la santidad femenina, y aquellos donde las mujeres mismas hablan de su experiencia. La comparación entre la versión latina de la *Vida* de Beatriz de Nazareth —particularmente su libro IV— y su tratado en lengua vernácula, *Siete formas de amor*, puede ilustrar lo que pretendo señalar: al momento de su muerte, Beatriz de Nazareth, monja cisterciense que tras el fallecimiento de su madre había vivido con las beguinas de Brabante,[9] fue una de las muchas mujeres de Flandes que durante el siglo XIII vinculó al Cister con las comunidades de beguinas; sin embargo, tras completar su formación en distintos monasterios, en 1236 fue trasferida a la fundación cisterciense de Nazareth, donde permanecería el resto de su vida.[10]

La biografía de Beatriz fue escrita en latín por un clérigo o monje cisterciense quizá poco después de la muerte de aquélla. El autor señala haberse basado en escritos dejados por la misma Beatriz en su lengua vernácula; tales textos autobiográficos —fuente del libro I y del libro III de la *Vida*— han desaparecido. El libro IV, sin embargo, es una versión latina del tratado vernáculo de Beatriz sobre las *Siete formas de amar a Dios*, y de él se conservan tres manuscritos. La diferencia entre ambos textos ilumina las distinciones cruciales entre las convenciones hagiográficas y las místicas; entre sus audiencias e intenciones. Veámoslo más despacio.

Cuando en el libro I de la *Vida* el autor se refiere a la práctica ascética de Beatriz, describe aquellos eventos que, según la tradición, seña-

[9] Las beguinas fueron comunidades de mujeres que, desde finales del siglo XII, se agruparon sin estar ligadas de por vida por votos monásticos; es decir, podían decidir si su permanencia en dichas comunidades era temporal o definitiva. Vivían de limosnas y del trabajo manual. Muchas fueron maestras y llevaron una vida errante. Habitan desde Flandes hasta los Países Bajos y fueron brutalmente perseguidas, acusadas de herejía y obligadas a ingresar en diversos monasterios.

[10] Puesto que no hay traducción al castellano de la *Vida de Beatriz de Nazareth*, utilizo la traducción al inglés de Roger De Ganck, publicada por Cistercian Publications, Michigan, Kalamazoo, 1991. El tratado *Siete formas de amor* fue publicado al castellano, en Loet Swart y Carmen Ross, *Flores de Flandes* [prol. y eds.], Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

larían la llamada a la interioridad, de tal modo que las prácticas ascéticas son casi exactas que las atribuidas al cisterciense Arnulfo.[11] Se nos narra que Beatriz no vacilaba en aplicar severos métodos para dominar la debilidad de su cuerpo como golpearse a sí misma con varas afiladas, dormir en una cama con clavos o llenarse de espinas. El hecho de que las actividades ascéticas del monje Arnulfo se describan de la misma forma no excluye la posibilidad de que la monja hubiera hecho lo mismo. Es probable que ella haya participado en las prácticas ascéticas que demandaba su orden y en su interpretación de la regla benedictina. Beatriz ayunó, guardó vigilia en oración, y vivió en pobreza y humildad; sin embargo, nos preguntamos si su hagiógrafo no utiliza un discurso existente de prácticas ascéticas mucho más radicales para describir la actividad de la monja.

Como hipótesis, podríamos señalar que, debido a que las descripciones de la práctica ascética resultaban necesarias en el modelo hagiográfico aplicado a mujeres y a hombres que no eran clérigos, quizá el autor de la vida de Beatriz buscase en la vida de Arnulfo algún elemento no necesariamente presente en los escritos de la monja. Si bien hay evidencia de que el ideal de la santidad femenina del Medievo se anclaba de manera intensa en la experiencia corporal y en el ascetismo, ello no dice mucho acerca de las prácticas ascéticas de Beatriz de Nazareth o de alguna otra mujer del siglo XIII.

El problema va más allá de las prácticas corporales ascéticas. Si se compara el libro IV de la *Vida* con el tratado *Siete formas de amor*, se nota que su hagiógrafo tiende a trasladar la experiencia mística a fenómenos extraordinarios, y las aprehensiones internas a experiencias perceptibles desde el exterior. La tensión entre cuerpo y alma se exacerba, de forma diferente de lo que encontramos en el tratado de Beatriz. La traducción de la *Vida* subraya la inmediatez del lugar y del tono de los sucesos, y donde la monja escribe en una impersonal tercera persona, el hagiógrafo —como muchos lectores modernos— asume que ella habla de su propia experiencia. En el tratado: se afirma: "Hay siete formas de amor que provienen de lo más alto y a lo más alto vuelven".[12] Mientras, la *Vida* a la letra dice: "Estos pues son los siete grados o estados de amor, siete en número, a través de los cuales ella mereció alcanzar a su amado no a pasos regulares sino a veces caminando a pie, a veces corriendo veloz o incluso volando con ágiles alas".[13]

Si bien el texto impersonal de Beatriz describe menos el movimiento del alma —la protagonista en el tratado, sin que se especifique que sea

[11] *Vid.* V. Cirlot y B. Garí, *op. cit.*, pp. 107-139.

[12] *Siete formas de amor*, 1-4.

[13] *The Life of Beatrice of Nazareth 1200-1268*, pp. 288-289.

la del autor o narrador— que el de lo divino, su hagiógrafo personaliza y particulariza la visión general de Beatriz entre lo divino y el alma. Además, a pesar de los intentos del hagiógrafo, el tratado no se refiere tanto a estadios o grados de amor de fácil reconocimiento como a formas difícilmente diferenciables del mismo.[14] En el itinerario de Beatriz la vida no está marcada por una dialéctica de éxtasis y desesperación, sino por un sentido firme de que la presencia de Dios subyace en la realidad. El alma debe aprender a vivir entre la presencia y ausencia divinas, en un paralelismo que recuerda con insistencia al *Cantar de los cantares*. Con ello comienza a experimentar, de manera cada vez más profunda, el amor divino. Ya no es más la amante o la novia, sino su ama de casa.[15]

Cuando el hagiógrafo de Beatriz personaliza y somatiza los siete grados de amor, altera este itinerario místico. Si en el primer modo de amor Beatriz se refiere al deseo del alma de "guardar la pureza, la libertad y la nobleza con que Dios la ha creado a su imagen y semejanza",[16] su hagiógrafo lo interpreta en términos de la práctica ascética. Así, en la *Vida* se nos dice que "a través de ejercicios corporales" ella busca "obtener esa libertad de espíritu que mencionamos".[17]

Del mismo modo, el intenso autoescrutinio demandado por el amor lleva a Beatriz —siempre según su hagiógrafo— a "caer en un languidecer físico a causa del fervor y el deseo que a veces a tal punto abrumaban su cuerpo que creía en una muerte inminente".[18] La humildad de la segunda forma de amor que trata de presentar la naturaleza totalmente desinteresada y gratuita de un amor en el que el alma intenta entregarse toda, es presentada por el hagiógrafo en clave de un rígido ejercicio de la virtud de la humildad y la servicialidad en el seno de la comunidad de su monasterio.[19]

En el tercer modo de amor, Beatriz habla de la imposibilidad de "amar al amor según lo que merece" y del sufrimiento del alma en el que "su vida es un infierno, desgracia e insatisfacción por el deseo que no puede satisfacer ni apaciguar ni tranquilizar";[20] su hagiógrafo, en cambio, se cen-

---

[14] Es cierto que parece haber una jerarquía implícita de modos de amar y que la metáfora del ascenso es utilizada, sin embargo, la dialéctica de presencia/ausencia que fluye a lo largo del texto interrumpe cualquier intento de encontrar y fijar un patrón. *Cfr.* Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago, University of Chicago Press, 1996, pp. 116-145.

[15] *Siete formas de amor*, "Sexta forma de amor", 288-292. *Cfr.* V. Cirlot y B. Garí, *op. cit.*, especialmente el capítulo 3.

[16] *Siete formas de amor*, "Primera forma de amor", 12-16.

[17] *The Life of Beatrice of Nazareth*, pp. 290-291.

[18] *Ibidem*, pp. 292-293.

[19] *Ibidem*, pp. 294-297.

[20] *Siete formas de amor*, "Tercera forma de amor", pp. 112-136.

tra en los signos impresos de su cuerpo: "se trataba de una forma de vida infernal que la hacía morir viviendo, permaneciendo en gran tribulación del corazón y enfermedad del cuerpo".[21] Este movimiento hagiográfico implica una somatización de la mística que se torna más señalada en el cuarto modo, según se aprecia en la comparación de ambos textos:

Tratado:

Cuando (el alma) siente esta abundancia de delicias y esta plenitud de corazón, su espíritu se abisma completamente en el amor, su cuerpo desfallece, su corazón se derrite y sus fuerzas la abandonan. Ella está dominada de tal manera por el amor que apenas puede tenerse: a menudo pierde el uso de sus miembros y sus sentidos. Como un vaso colmado se derrama al menor movimiento, así se siente de repente tocada y vencida por la gran plenitud de su corazón, y a menudo pierde por nada el dominio de sí misma.[22]

Vida:

En este estado el afecto de la santa mujer era tan tierno que a menudo se empapaba en el torrente de lágrimas de su derretido corazón, y a veces, causa excesiva de su deleite espiritual languidecía y yacía en cama, privada de todas sus fuerzas. [...] Como una vasija llena de líquido vierte lo que contiene cuando se la empuja, un poco así sucedía frecuentemente que ella al ser empujada vertía abundantes signos de santo amor que sentía en su interior; o incluso experimentaba una especie de parálisis temblorosa o sufría alguna otra enfermedad o dolor.[23]

Lo que Beatriz describe desde el interior es trasladado por su hagiógrafo a una forma externa y visible: donde ella describe el desfallecimiento del cuerpo en el éxtasis del alma, el hagiógrafo subraya las *señales* en el cuerpo en el que la experiencia ocurre. El estado del alma es puesto de manifiesto en el cuerpo, en las lágrimas, en la debilidad, y en la enfermedad, en aras de la experiencia espiritual intensa. Podemos observar una externalización similar del cuerpo de Beatriz en la descripción del quinto modo, en la que su escritura alcanza una intensidad y un fervor destinados a evocar la violencia y la locura del amor. La fuerza del amor divino es sentida tanto en el alma como en el cuerpo; es más, las diferencias entre ambos se vuelven cada vez más difíciles de descifrar:

[21] *The Life of Beatrice of Nazareth*, p. 252.
[22] *Siete formas de amor*, "Cuarta forma de amor", pp. 176-184.
[23] *The Life of Beatrice of Nazareth*, pp. 304-307.

Tratado:

> Se vuelve el amor tan ilimitado y tan violento en el alma —poderosa y ardientemente marca con su hierro el corazón— que a ella se le figura que su corazón recibe heridas por todas partes, y que sus heridas no dejan de renovarse, cada día más ardientes y más dolorosas. Y así, le parece que se le rompen las venas, que su sangre hierve, que su médula se debilita; sus huesos desfallecen, su pecho decae, su garganta se seca. Su rostro y todos sus miembros sienten la quemadura interior y la ira soberana del amor.[24]

Beatriz utiliza un lenguaje corpóreo para tratar de subrayar el estado interno del cuerpo, su significado, su referente divino; el hagiógrafo, de nuevo, parece entenderlo al revés y se centra en el cuerpo sensible y exteriormente marcado:

Vida:

> Entonces el corazón privado de sus fuerzas por esta invasión a menudo emitía un sonido como de un vaso que se hace añicos, sintiéndolo ella y oyéndose exteriormente. La sangre se derramaba por todos sus miembros hirviendo al salir de sus venas abiertas. Sus huesos se contraían y la médula desaparecía. La sequedad de su pecho le producía ronquera en la garganta. Y para abreviar lo que es largo, el santo fervor de su deseo y de su amor resplandecía en todos los miembros de su cuerpo dejando percibir sensiblemente, de forma maravillosa, el incendio.[25]

Para su hagiógrafo, Beatriz posee un cuerpo marcado por lo divino. Su cuerpo es el lugar de su santidad. En su camino hacia la unión con Dios: sufre, llora, gime, enrojece o hierve. A través de la *Vida*, cuerpo y alma se reflejan mutuamente, y entran también en conflicto. Tal conflicto existe en el texto de Beatriz, pero en un lugar diferente y con repercusiones distintas. Si Beatriz utiliza el lenguaje corporal para retratar su sufrimiento, su hagiógrafo necesita un modo más gráfico, más objetivamente aprehensible para convencer de su santidad al lector.

De acuerdo con Beatriz, cuando el alma ha pasado por los seis modos del amor, se ha convertido ella misma en amor y ha retornado a su propia naturaleza —el amor—, lamenta su exilio en la tierra y desea liberarse del cuerpo. Sin embargo, esta experiencia dolorosa, interna, que fisura el cuerpo a través del deseo, es también, una experiencia de la unión entre el alma y Dios. Aunque subraya el sufrimiento del *cuerpo* de Beatriz en esta parte final del texto, su hagiógrafo trata de suavizar sus expresiones vehementes de deseo como si literalizara y temiera la audacia de su

[24] *Siete formas de amor*, "Quinta forma de amor", pp. 224-236.
[25] *The Life of Beatrice of Nazareth*, pp. 304-307.

hagiografiada: *Vida*: La vehemencia de este deseo era tan excesiva que ella pensó que perdería la cabeza por su vehemencia o que se harían más cortos sus días por su angustia de corazón y por el gran daño que padecían sus órganos corporales."[26]

Temiendo por su salud —continúa el hagiógrafo—, Beatriz evitaba pensar en el cielo y en su futura bienaventuranza cuando el deseo extático amenazaba el cuerpo. Sin embargo, pensar en el cielo y el sufrimiento *interno* que le provocaba no estar en él, para Beatriz representaba un elemento central en el movimiento de ascenso hacia la divinidad: "Tratado: [el alma] rechaza el consuelo, le llegue de Dios o de las criaturas. Pues todo reposo que pueda encontrar al hacer crecer más aún su amor la atrae hacia un estado más alto, renueva su deseo de ejercer el amor y gozarlo y soportar su exilio sin ninguna satisfacción."[27]

Es la voluntad —y no el cuerpo— el lugar de conflicto que conduce a la experiencia de unión y de exilio. No es el cuerpo el lugar de tal batalla, porque Beatriz se centra en la disposición interna de la voluntad y sus afectos. Sin embargo, el hagiógrafo medieval quiere signos externos y sensibles de la experiencia mística y visionaria que se asociaba a la santidad femenina, y le permitiría verificar las aspiraciones de santidad de Beatriz. Entonces, traslada sus recuentos de una experiencia interior en descripciones del cuerpo en su exterioridad. La mujer visionaria es, ella misma, una visión. Un cuerpo marcado por lo divino, un espectáculo maravilloso para sus contemporáneos. No hay otra razón para que la vida interior mística de Beatriz sea transformada en una serie de batallas y luchas entre el cuerpo y el alma, las cuales se representan y desarrollan, según su hagiógrafo, en el *locus* del propio cuerpo femenino.

Tal vez las experiencias descritas por Beatriz en su tratado pudieran haber estado acompañadas de ciertos fenómenos físicos. Sin embargo, si fue así, ella no les otorgó importancia. El ascetismo y la fenomenología paramística no parecen ser centrales en su texto, como tampoco en los de Matilde de Magdeburgo, Gertrudis de Hefta, Margarita de Oingt, o Margarita Porete. Cuando Matilde de Magdeburgo escribe acerca del cuerpo herido de Cristo, describe los movimientos del alma herida y traslada el sufrimiento del cuerpo al exilio del alma, señalando la inocencia del primero. Al final, mediante su idea del alma bien-ordenada, incluso tratará de superar el sufrimiento espiritual.[28]

[26] *Ibidem*, pp. 324-325.

[27] *Siete formas de amor*, "Séptima forma de amor", pp. 460-464.

[28] *Vid.* V. Cirlot y B. Garí, *op. cit*, capítulo 4. Afortunadamente hay una traducción al castellano de la obra de Matilde de Magdeburgo, *La luz divina que ilumina los corazones*, publicada en 2004 en la colección Biblioteca Cisterciense, por la editorial burgalesa Monte Carmelo.

En Margarita Porete, es todavía más evidente el rechazo de la cultura del medievo para identificar la mujer y el cuerpo. Sus contemporáneos la llamaron pseudomujer (*pseudomulier*), sugiriendo su intransigencia respecto de acatar lo que se hubiera esperado de su género. Aunque no hay dudas acerca de su sexo, al rehusar el género que se le había impuesto, Porete desafiaba las categorías de su sociedad.[29] El problema de muchos estudiosos contemporáneos es que, al aceptar de forma implícita una esencialización de la mística y los escritos femeninos del medievo en términos unilateralmente corpóreos, perpetúan el juicio de aquéllos para quienes mujeres —como Margarita Porete— no entrarían en este patrón. Desde esta visión, mujeres como ella seguirían siendo pseudomujeres y su mística, una suerte de pseudomística.

Sin embargo, si para el hagiógrafo el cuerpo de la mística es el texto en el que puede leer la veracidad de la experiencia, para la mística lo es su experiencia interior, a menudo visionaria (aunque no en los casos de Margarita Porete ni de Beatriz de Nazareth); y con un estatus extraño entre lo objetivo y lo subjetivo. Sólo a partir del siglo XIV, después de la condena y ejecución de Margarita Porete, y del Concilio de Vienne (1311-1312) y sus decretos, que identificaban los movimientos de mujeres con la herejía, se produjo un cambio radical. Si bien antes se exigía que la mujer santa pudiera mostrar las marcas de santidad en el cuerpo, muchas mujeres pudieron escribir sus experiencias, las cuales aún hoy nos llegan por los tortuosos caminos de la historia. A partir de aquí, sin embargo, el ascetismo corporal y la fenomenología paramística serán necesarios no sólo para la santidad, sino para tomar la pluma, como lo hicieron Teresa de Ávila, más tarde, María de Ágreda.

Quien se acerque al estudio del misticismo de la Baja Edad Media debe, entonces, ser muy cuidadoso. Debe diferenciar entre escritos místicos y hagiográficos; entre los ideales de santidad prescritos a los hombres y los prescritos a las mujeres; entre aquellos textos y momentos anclados en la visión y en la facultad de la imaginación y coincidentes con una gran riqueza conceptual y lingüística, y aquellos que subvierten y desdicen, negando todo concepto e imagen. En una imagen bellísima, Ángela de Foligno se mueve de la experiencia visionaria del cuerpo de Cristo hacia la inefabilidad, a través de la oscuridad que percibe en los ojos y en el rostro del Amado.[30] De manera semejante, Hadewijch de Amberes, beguina visionaria del siglo XIII, narra cómo al recibir la Eucaristía en una visión, se le presenta el cuerpo de Cristo en forma humana, luego es

[29] *Vid.* La introducción realizada por Blanca Garí y Alicia Padrós-Wolff, en Marguerite Porete, *El espejo de las almas simples*, Barcelona, Icaria, 1995.

[30] *Vid.* Ángela de Foligno, *El libro de la vida*, Salamanca, Sígueme, 1991.

aniquilado de manera que el alma y Cristo se vuelven uno, imposibles de diferenciar.[31]

Los místicos medievales tuvieron una clara conciencia de que lo divino no puede ser nombrado —vía apofática—, y que no podían confiar en que lo innombrable pudiera tener tantos nombres —vía catafática—. Si estudiamos a Agustín o Pseudo Dionisio Areopagita, a Eckhart, san Bernardo o san Buenaventura, advertimos que todos ellos señalan cómo los nombres de Dios recogen algún aspecto de la deidad, y al mismo tiempo, dentro de la afirmación, incorporan la negación para protegerse de una posible lectura literal. Con tal comprensión del lenguaje, estos personajes se sintieron libres para explorar las resonancias de los nombres de Dios sin preocuparse por disminuirlo: el silencio es una manera de indicar la trascendencia de Dios; un silencio de una inexhaustible fecundidad, opuesto al de la frustración del que no puede hablar.

Desde una mirada exegética, Pseudo Dionisio Areopagita establecerá y aplicará como nadie este movimiento hacia lo inefable. Con un acercamiento a los nombres bíblicos y filosóficos de Dios, apuntará la diferencia y la relación entre el lenguaje catafático —donde se nombra positivamente a lo divino—, y el apofático —donde se desdice lo dicho—. El genio del lenguaje radica en su habilidad de re-crear, mediante la tensión entre el decir y el desdecir, la vulnerabilidad de un encuentro con la apertura radical del misterio. La naturaleza paradójica de la negación obliga al buscador espiritual a confrontarse sucesivamente no sólo con los límites del lenguaje, sino también con los de su propio ser.

Así, si bien los textos de la mística femenina del siglo XIII no subrayan el ascetismo y los fenómenos paramísticos, su tendencia a utilizar un lenguaje corpóreo e imaginativo lleva con facilidad a traslaciones como las que realizó el hagiógrafo de Beatriz de Nazareth. Sin embargo, nuestras escritoras también subvirtieron sus propias imágenes visionarias a través de la apófasis. Mientras la subversión del lenguaje entre los varones se hizo mediante la palabra, muchas mujeres, como las ya citadas, lo subvierten por la imagen misma. Baste mencionar a Ángela de Foligno y Hadewijch de Amberes.

Radicalmente antiesencialista, el lenguaje apofático no es somático ni antisomático —negar imágenes y conceptos no implica negar el cuerpo— y pone en cuestión los dualismos en los que el análisis textual moderno se ha basado. Es decir, resiste nuestras categorías habituales de pensamiento. Así, Juliana de Norwich, por ejemplo, proporcionará una imagen de Jesús Madre, que escapa a la lógica de oposición de contrarios y busca, más bien,

[31] *Vid.* Hadewijch de Amberes, *Cartas. Visiones. Canciones*, en *Flores de Flandes*, especialmente, la visión VII.

conmocionarnos por la explosividad de la metáfora; rompe todo hilo discursivo al proporcionar una imagen de Cristo que estalla y se subvierte por la magnitud metafórica: "Sabemos que nuestras madres nos llevaron en el vientre, nos parieron con dolor y nos trajeron para morir, pero nuestra verdadera madre Jesús, nos lleva en su vientre para la alegría y la dicha sin fin. Él sufrirá los dolores terribles del parto y nos traerá a una vida de bendición. Todavía su amor no estará satisfecho y nos amamantará con la leche del precioso amor maternal".[32] Juliana utiliza la maternidad en una ciertamente hermosa imagen: como modo de expresar la Eucaristía, una madre que con generosidad se brinda a sí misma como alimento. Hay que agregar que estas imágenes pueden sugerir pistas para reconstruir trayectorias, itinerarios y planteamientos ya olvidados.

Volvamos a las diferencias entre los textos hagiográficos y los místicos. Debe señalarse que dichas diferencias no requieren necesariamente que rechacemos los textos, pues puede aprenderse mucho de ellos si desde el principio se sabe qué tipo de evidencia pueden ofrecer. Existen muy pocas hagiografías anteriores al siglo XIV de las que conozcamos a los autores. Casi todas muestran el esquema establecido, patente en la *Vida* de Beatriz de Nazareth. Sin embargo, algunas muestran resistencias.

El hagiógrafo de Gertrudis de Hefta se abstiene de describir prácticas de un ascetismo corporal intenso.[33] Aunque no se recata en expresar su desacuerdo con cualquier forma intensa de ascetismo, Margarita de Oingt sigue las demandas del género y abre la *Vida* de la Cartuja Beatriz de Orniceaux, con el recuento obligatorio de las espantosas penitencias que Beatriz se inflingía a sí misma.[34] La vida de la beguina del siglo XIII, *Douceline*, aunque no presta mucha atención a sus prácticas ascéticas, sí narra una escena alucinante en la que Douceline golpea brutalmente a una niña de siete años por haberse quedado mirando a un hombre que trabajaba en los alrededores.[35] De manera más intensa, las crónicas del siglo XIV están repletas de fenómenos ascéticos y paramísticos. No podemos dejar de preguntarnos si las sospechas que se vertieron en torno de la piedad femenina después del Concilio de Vienne no habrán reforzado la exigencia del género en estos casos.

[32] Julian of Norwich, *Showings*, Nueva York, Paulist Press, 1978, pp. 37-40. Hay traducción al castellano, Juliana de Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, Madrid, Trotta, 2002.

[33] *Vid.* Gertrude of Hefta, *The Herald of God's loving Kindness: Books one and two,* Kalamazoo, Cistercian Publications, 1991. El libro primero es precisamente una biografía que escribió alguien próximo a Gertrudis.

[34] *Vid.* Renate Blumenfeld-Kosinski [trad.], *The Writtings of Margaret of Oingt, Medieval prioress and Mystic*, Cambridge, D.S Brewer, 1990.

[35] *Vid.* Amy Hollywood, *The Soul as Virgin Wife*, Indiana University of Notre Dame Press, 2001, pp. 34-36.

Las fuentes, en este sentido, parecen confirmar que el ascetismo radical era un aspecto aceptado y esperado de la santidad femenina. Aunque expectativas similares alcanzaban a todos los fieles, el deber de santificar el cuerpo recayó de modo fundamental —y por razones ya señaladas— en las mujeres. Las fuentes hagiográficas ofrecen un acceso altamente mediatizado a la vida de las primeras beguinas y monjas cistercienses que habían tenido contacto con ellas. Mientras reconozcamos que dicha mediación existía, que hombres como el canónigo Jacques de Vitry o el dominico Thomas de Cantimpré[36] trataban de ofrecer descripciones de la santidad femenina, conforme a las exigencias de las autoridades eclesiásticas de su tiempo —de las cuales ellos formaban parte, hecho que, probablemente, *configuró* lo que vieron— y a la visión de la Iglesia tal cual ellos la concebían; podemos utilizarlas para darnos cuenta del clima en el que escribieron mujeres como Margarita Porete o Matilde de Magdeburgo.

Es necesario, sin embargo, contrastar estos textos entre sí y —tal vez más importante— con los textos de las mujeres que escribieron. Conviene percatarse de las tensiones y conflictos existentes entre ambos conjuntos de textos. Sin embargo, tal vez más importante aún sea que resistamos al deseo siempre acechante de leer los textos de estas mujeres por los ojos del hagiógrafo medieval. La mística femenina medieval ha dormido en sus secretos por mucho tiempo. Muy pocos aún se atreven a lidiar con estas mujeres extrañas, con su imaginario distinto, su validación diferente de la experiencia, sus cuerpos a veces elocuentes y a veces silenciosos, su Dama Dios o su Jesús Madre.

Finalmente, deseo señalar cómo la contribución de estas mujeres puede ser valiosa en varios niveles. Nos remite a una visión mística diferente, que pocos filósofos de la religión han tomado en cuenta. Ellas nos introducen en la cuestión punzante de las relaciones de poder, de la corporalidad, de fuentes de legitimación diferentes, y del problema de la Escritura, la inefabilidad y la creatividad. Nos presentan una buena parte de la Edad Media, distinta del enfoque de las sutiles y enrevesadas pesquisas escolásticas. La otra parte, diría yo. Su *otro misticismo* resulta iluminador para aquellos que se debaten entre una de las cuestiones candentes del estudio de la mística: una visión esencialista de la misma y otra constructivista. Sólo si las seguimos podremos acercarnos a las semejanzas y diferencias, y, en suma, a la riqueza que plantea un estudio de esta naturaleza.

[36] El primero escribió la *Vida de María de Ognies*, quien falleció en 1213; Jacques de Vitry la consideró siempre su madre espiritual. Thomas de Cantimpré, por su parte, escribió: *Suplemento a la vida de María de Ognies*; *La vida de Cristina mirabilis* y la *Vida de Margarita de Ypres*.

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Raúl Fornet-Betancourt [ed.]
Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana
Madrid, Trotta, 2004, 196 pp.
ISBN 84-8164-667-9

ACERCA DE *CRÍTICA INTERCULTURAL DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL*, DE RAÚL FORNET-BETANCOURT

Josef Estermann*

Sobre el editor y autor de la primera parte[1]
Raúl Fornet-Betancourt

Raúl Fornet-Betancourt, nacido en Cuba, es doctor en Filosofía por las universidades de Aachen y Salamanca. Obtuvo su doctorado de habilitación en la Universidad de Bremen, donde desempeña su labor docente. Es director del Departamento de América Latina del Instituto de Misionología *Missio* en Aachen, en cuya universidad es catedrático honorario. Raúl Fornet-Betancourt es director de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* y coordinador del Programa de Diálogo Norte-Sur, así como de los congresos internacionales de filosofía intercultural. También es profesor invitado permanente en varias universidades de América Latina y miembro de la *Société Européenne de Culture*.

Entre sus numerosas obras, cabe mencionar: *Estudios de filosofía latinoamericana* (1992); *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana* (1994); *O marxismo na América Latina* (1995); *José Martí* (1998); *Transformación intercultural de la filosofía* (2001); *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (2003).

Sobre los autores que colaboraron en esta edición[2]

Enrique Dussel ("Transmodernidad e interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la libera-

* Departamento de Filososfía, Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología, Bolivia.

[1] pp. 13-120.

[2] pp. 123-188.

ción", pp. 123-160), nacido en Mendoza (Argentina), radica en México desde 1975 es catedrático de Ética en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y en Historia por La Sorbona de París. Es uno de los miembros fundadores del grupo argentino del movimiento de la filosofía de la liberación. Además, es el director de la serie CEHILA (Consejo Ecuménico de Historia de la Iglesia Latinoamericana). Entre sus obras destacan: *Filosofía de la liberación* (1977); *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación* (1994); *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación* (1995); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998); *Hacia una filosofía política crítica* (2001).

Arturo Andrés Roig ("Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana", pp. 161-176), nacido en Mendoza (Argentina), es doctor en Filosofía por La Sorbona de París y doctor *honoris causa* por varias universidades latinoamericanas. Pertenece al grupo argentino de miembros fundadores del movimiento de la filosofía de la liberación y es autor, entre otras obras, de *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1995); *Caminos de la filosofía latinoamericana* (2001); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (2002).

Juan Carlos Scannone ("Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt", pp. 177-183), nacido en Buenos Aires, es doctor en Filosofía por la Universidad de Munich y catedrático de filosofía en la Universidad del Salvador de Buenos Aires. Es miembro del grupo argentino de los fundadores del movimiento de la filosofía de la liberación y ha impartido cursos y conferencias en muchas universidades europeas y latinoamericanas. Entre sus obras destacan: *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (1990); *Weisheit und Befreiung* (1992); *Irrupción del pobre y quehacer filosófico* (1993, editor); *Sociedad civil y Estado* (1996, editor).

Luis Villoro ("Respuesta a Raúl Fornet-Betancourt", pp. 185-188), Nacido en Barcelona, es doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), donde es catedrático y director del Instituto de Investigaciones Filosóficas. Ha sido embajador de México en la Unesco y ha impartido cursos y conferencias en muchas universidades europeas y latinoamericanas. Entre sus obras destacan: *Creer, saber, conocer* (1982); *El poder y el valor: fundamentos de una ética política* (1997); *Estado plural, pluralidad de culturas* (1998).

Contenido de la obra

Introducción

La presente obra de Raúl Fornet-Betancourt es el producto de un

amplio trabajo en el campo de la filosofía intercultural y de la filosofía latinoamericana contemporánea. El editor y autor establece un diálogo con cuatro eminentes pensadores latinoamericanos que han marcado la vida filosófica de los últimos treinta años en el continente latinoamericano, y los confronta con su enfoque intercultural y la generación emergente de pensadoras y pensadores que han asumido conscientemente este "giro intercultural" en la filosofía actual.

La obra se divide, por tanto, en tres partes principales. En la primera parte, el editor Raúl Fornet-Betancourt desarrolla en breves líneas su crítica intercultural de la filosofía latinoamericana más reciente, tomando como ejemplos de ésta a cinco pensadores de renombre. En la segunda parte, explicita el giro hacia la interculturalización de la filosofía latinoamericana en seis autoras y autores de la generación joven prácticamente desconocidas/os. Como conclusión, diseña las perspectivas de diálogo y de acción mancomunada para una filosofía verdaderamente intercultural en América Latina.

En la tercera parte, tres de los pensadores tratados en la primera parte y otro filósofo latinoamericano contestan la crítica y las cuestiones planteadas por Raúl Fornet-Betancourt, para llevar a cabo, de esta manera, un verdadero diálogo filosófico.

> En el "Prólogo", el editor advierte "que, si se quiere que la filosofía siga el ritmo de la vida, se debe entablar con los filósofos una conversación abierta y crítica en la que ningún sistema o filosofía pueda pretender dispensarnos de la obligación de pensar y de recrear la filosofía desde nuestras urgencias.[3]

La obra termina con un índice de nombres y las notas biográficas de los autores.

Primera parte: "Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente"[4]

La primera parte toma como hilo conductor el desafío de la interculturalidad tal como se ha planteado de forma urgente y agudizada a partir de la coyuntura histórica de 1992 (Conmemoración del Quinto Centenario de la Conquista). Con este enfoque y desde este contexto específico, el autor Raúl Fornet-Betancourt examina la obra más reciente de cinco eminentes pensadores de la filosofía latinoamericana, todos ellos aún con vida. Se trata de Leopoldo Zea, Arturo Ardao, Arturo A. Roig, Enrique Dussel y Luis Villoro.

En su nota introductoria, Raúl Fornet-Betancourt llama a un proceso de autocrítica de la filosofía latinoamericana en clave de la interculturalidad, sospechando que ésta aún no haya asumido a cabalidad este

[3] p. 9.
[4] pp. 13-74.

desafío. Si bien es cierto que la filosofía auténtica en América Latina ha tomado conciencia de su alineación y de su "anatopismo" (transplante del *topos* europeo al suelo americano), los principales autores de la generación de una filosofía genuinamente latinoamericana (Salazar-Bondy, Miró Quezada, Zea, Dussel, Roig, Scannone, Ardao, Roig, Villoro y otros) siempre trabajan y piensan dentro de un paradigma *intra*cultural (y no *inter*cultural) que pone énfasis en el mestizaje y los proyectos nacionales.

En su debate, Fornet-Betancourt se limita al pensamiento que merece el nombre de "filosofía latinoamericana" genuina y auténtica, y no se extiende a la filosofía académica dominante todavía en la mayoría de las universidades que refleja las corrientes de turno en Europa o Norteamérica. Sin embargo, para el editor Raúl Fornet-Betancourt, esta vertiente que se declara explícitamente "latinoamericana" tampoco "ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina".[5]

El discurso intercultural en la filosofía latinoamericana es relativamente nuevo y minoritario. Si bien es cierto que en la segunda mitad del siglo XX se produjo una transformación contextual e inculturada en parte de la filosofía latinoamericana (Ardao, Miró Quezada, Salazar-Bondy, Dussel, Roig, Scannone, Villoro, Zea y otros), no ha asumido por completo el reto de la interculturalidad que implica una renuncia a la concepción dominante de que el mestizaje fuera el denominador común de una supuesta "cultura latinoamericana".

Fornet-Betancourt señala cuatro razones de las deficiencias interculturales de la filosofía latinoamericana contextual e inculturada:

1. El uso colonizado de la inteligencia, es decir, la obsesión por la búsqueda del reconocimiento académico por parte de los filósofos "metropolitanos" (europeos y norteamericanos).
2. Una opción *de facto* por una visión civilizatoria tributaria del proyecto de la modernidad europea. En otras palabras, un enfoque eurocéntrico en las metodologías de enseñanza e investigación filosóficas, poniendo énfasis en el análisis de textos (una "filosofía rumiante", según Nietzsche).
3. El bilingüismo hispano-luso en la filosofía que no toma en cuenta los idiomas vernáculos del continente latinoamericano.
4. La tendencia de la filosofía latinoamericana a reducir la realidad cultural de América Latina, como referencia contextual de su quehacer, al mundo cultural definido por la llamada "cultura mestiza", lo que resulta ser un acto de colonialismo cultural frente a las culturas indígenas y afroamericanas.

Esta crítica sólo es posible desde un nuevo horizonte que se abrió desde la Conmemoración del Quinto

[5] p. 14.

Centenario de la Conquista y del Desencuentro de 1992 y el inicio de un movimiento de resistencia de los pueblos indígenas y afroamericanos. Mientras que la teología cristiana latinoamericana ha interpretado esta coyuntura histórica como un *kairós*, habrá que analizar con detenimiento si también la filosofía la consideró como inicio de una profunda transformación intercultural.

En este sentido, Raúl Fornet-Betancourt somete a una crítica intercultural a cinco representantes de la filosofía latinoamericana de los últimos quince años. El primero de ellos, Leopoldo Zea, a pesar de tomar el hito de "1992" como un tema de reflexión para la contextualización de la filosofía en América Latina, no supera principalmente el culturalismo del mestizaje como matriz del filosofar y de la "latinidad" como idea conductora.

Muy parecido es el caso de Arturo Ardao quien opera un concepto culturalmente reducido de filosofía latinoamericana, en el sentido de una transformación propia del patrón elaborado por la tradición europea. Más compleja es la filosofía de Arturo Andrés Roig quien asume el desafío de "1992" en sentido crítico y liberador, aunque se refiere al mundo mestizo y criollo como referencia contextual del quehacer filosófico. En los últimos años, Roig discute explícitamente el tema de la interculturalidad, pero todavía en un sentido demasiado sectorial, es decir, como "etnofilosofía".

Enrique Dussel desarrolló en forma explícita el significado de "1992" para el quehacer filosófico y teológico en América Latina, siguiendo la línea de la filosofía de la liberación y planteando la opción por el otro y la "alteridad" cultural que requiere de un giro hermenéutico. Luego, opta por una vía racional y ética para las víctimas del eurocentrismo; es decir, una opción por *Amerindia*. Sin embargo, Dussel no supera sobre todo la perspectiva de la "filosofía comparativa", la dependencia de un modelo paradigmático occidental de filosofía y del logocentrismo propio de Occidente.

En el caso de Luis Villoro, "1992" y el levantamiento zapatista produjeron una reorientación en la dirección de una filosofía ético-política en el sentido de una defensa del derecho de autonomía de los pueblos indígenas y del reconocimiento de los valores de las comunidades indígenas. No obstante, se orienta hacia otro rumbo en su análisis cultural y en el planteo de una cultura universal y racional en una noción de racionalidad que revela la modernidad ilustrada europea.

Segunda parte:
"El giro hacia la interculturalización de la filosofía en otros autores"[6]

En la segunda parte, el autor Raúl Fornet-Betancourt presenta en un

[6] pp. 75-120.

breve recorrido el pensamiento de seis "autoras y autores menores" que han asumido explícitamente el desafío que planteó la coyuntura histórica de "1992", en clave intercultural. No se trata de filósofas y filósofos muy reconocidas/os, sino de una nueva generación de pensadoras/es que toman en serio la urgencia de la interculturalidad en América Latina.

Como primera representante de esta línea prometedora, Fornet-Betancourt nos presenta a la argentina Dina V. Picotti, quien publicó en 1990 una obra con el elocuente título *El descubrimiento de América y la otredad de las culturas*. Picotti plantea una inversión paradigmática en el sentido de acabar con el "colonialismo mental" y la afirmación del arraigo contextual de cada pensar. La aportación real de las culturas autóctonas de América Latina conduce a una severa crítica de la vida institucional y académica de la filosofía tal como se la lleva en realidad en el continente.

El segundo autor es Josef Estermann, de origen suizo, pero con amplia experiencia en el mundo andino del Perú y de Bolivia. En su obra *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina* de 1998, este autor plantea el enfoque intercultural como condición imprescindible para recuperar y potenciar el "otro pensamiento", que es la filosofía autóctona indígena. Lo hace a través de un diálogo intercultural y una "hermenéutica diatópica" que también tiene repercusión en la autocomprensión de la filosofía occidental dominante, en el sentido de una crítica del etno y androcentrismo inherentes a ella.

La siguiente representante es Diana de Vallescar de México, quien articula los desafíos de la interculturalidad con el feminismo y la cuestión de género. En su obra *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad: hacia una racionalidad intercultural* de 2001, la autora discute la ausencia de la cuestión de género y de la crítica del androcentrismo en las filosofías dominantes, inclusive en la filosofía intercultural incipiente. Por ello, propone un "proyecto genérico-intercultural-liberador" en la filosofía.

El cuarto representante es el mexicano Fernando Ainsa, quien más que filósofo es ensayista y literato, pero quien plantea en su obra *Identidad cultural de Iberoamérica en su narrativa* una perspectiva claramente intercultural. Según el autor, "cultura" es un proceso de migración y resultado de interacciones culturales. Introduce el tema de la "utopía" en el discurso de la interculturalidad con el que plantea la idea de una nueva universalidad como proyecto aún no realizado.

El quinto representante de esta nueva generación de filósofos/as es el chileno Ricardo Salas quien se especializa sobre todo en el campo de la filosofía de la educación que definitivamente tiene que tomar un rumbo intercultural. Por otro lado, Salas desarrolla una nueva orienta-

ción de la ética a partir del diálogo intercultural, en especial con la cultura mapuche.

Como último filósofo en esta serie, Fornet-Betancourt nos presenta al peruano Fidel Tubino como ejemplo de la transformación intercultural en el campo de la filosofía política latinoamericana. En contra del proyecto (neo)liberal del multiculturalismo, la transformación intercultural incluye, según el autor, una transformación de las condiciones contextuales socioeconómicas.

En un comentario a estas autoras y estos autores, Raúl Fornet-Betancourt traza algunas perspectivas para la tarea aún pendiente de la interculturalización de la filosofía en América Latina:

1. Deconstrucción intercultural de la historia de las ideas filosóficas en América Latina.
2. Actualización de las filosofías contextuales indígenas y afroamericanas, más allá de una arqueología de la diversidad cultural.
3. Crítica intercultural de las instituciones educativas y culturales, en el sentido de una interculturalización de los contenidos académicos, los métodos y criterios de reconocimiento y de acreditación.
4. Relativización del peso de la cultura del texto escrito.
5. Desarrollo sistemático del intercambio y del diálogo con el "pensamiento latino" de Estados Unidos.
6. Fomento del diálogo con tradiciones filosóficas no occidentales de otros continentes.

Tercera parte: "Profundizando el diálogo y la interacción. Respuestas"[7]

En esta tercera y última parte, Raúl Fornet-Betancourt confronta los autores presentados y criticados en la primera, con las críticas y desafíos planteados y con las perspectivas de transformación intercultural que se vislumbran en una nueva generación de filósofas y filósofos, tal como el autor la presenta en la segunda parte. De las cinco personalidades mostradas en la primera parte, tres (Dussel, Roig y Villoro) han asumido el desafío del debate, y una cuarta (Scannone) se incluye en este acápite de repuestas. De este modo, la presente publicación representa un ejemplo concreto de este diálogo que tanto reivindica la filosofía intercultural.

La respuesta más extensa compete a Enrique Dussel quien lleva a cabo, con el título "Transmodernidad e interculturalidad", una interpretación del quehacer filosófico latinoamericano desde la perspectiva de la filosofía de la liberación. Se trata prácticamente de una biografía intelectual que narra la toma de conciencia, el proceso del eurocentrismo a la colonialidad desarrollista, de ahí a la teoría de dependencia y la filosofía de liberación, dejando atrás el culturalismo filosófico. En este camino, no sólo Levinas y Marx, sino también la teología de la liberación y el surgimiento de

[7] pp. 123-188.

los pueblos indígenas eran decisivos. En la parte posterior, Dussel expone su obra más reciente acerca de los procesos de la transmodernidad y la exterioridad despreciada del pensamiento indígena, para contestar brevemente la crítica hecha por Raúl Fornet-Betancourt. Según Dussel, cada diálogo y crítica interculturales tienen que surgir desde las víctimas del imperialismo cultural, lo que constituye un verdadero criterio liberador.

En su respuesta, Arturo Roig interpreta la filosofía intercultural como parte del género más amplio de una "filosofía de la cultura", pero admite que el problema intercultural en América Latina no se limita a semejante filosofía. Roig discute con amplitud la supuesta "etnicidad" de la filosofía y la concepción del "mestizaje" como un concepto cultural más que biológico. Aunque en el indigenismo u occidentalismo se reivindican posturas puristas, la realidad concreta en América Latina tiene, según el autor, siempre un cierto grado de "mestizaje cultural".

Juan Carlos Scannone responde a Fornet-Betancourt en cuatro aspectos: en primer lugar, subraya que se refiere a "filosofía inculturada" sólo en sentido analógico, sin asumir la superioridad de una cierta cultura. En segundo lugar, expone su concepción de una "universalidad situada" o contextual. En tercer lugar, distingue entre una interculturalidad *ad extra* y *ad intra*, y admite el déficit analítico en su obra para el reconocimiento de la heterogeneidad cultural de América Latina. En último lugar, cuestiona el concepto de "filosofía" que maneja Fornet-Betancourt y que le parece demasiado extenso.

La respuesta de Luis Villoro subraya la necesidad de una ética de las culturas como base de cualquier diálogo intercultural, el requerimiento de la comprensión de la cultura del otro y de la otra, y la relatividad de las culturas. Termina con la duda de que ¿la heurística cultural tiene que ser "tan abierta y plural que incluyera culturas que, por principio, se han mostrado destructoras de valores humanos?".[8]

Apreciación personal

La obra presentada se inserta en un gran intento del autor por desarrollar y profundizar un enfoque intercultural en filosofía y teología. Desde el inicio de los años noventa del siglo pasado, Raúl Fornet-Betancourt plantea la necesidad urgente de una transformación intercultural de la filosofía. La promoción de este afán no sólo se plasma en su obra, sino en los encuentros internacionales de Filosofía Intercultural (desde 1994 se han llevado a cabo cinco simposios; el último ocurrió en mayo de 2005), en los seminarios filosóficos del Diálogo Norte-Sur (hasta ahora 11 seminarios) y en las iniciativas de una encuesta mundial entre teólogos y

[8] p. 188.

filósofos a fines del milenio y de una reforma de los currículos en teología y filosofía con clave intercultural.

De cierto modo, el presente trabajo evalúa el avance de esta transformación referente al continente latinoamericano y a la disciplina filosófica. Es una evaluación participativa y dialógica, y por lo tanto, corresponde a los mismos criterios fundamentales de la filosofía intercultural. La obra es prácticamente la parte "empírica" o "fenomenológica" de lo que Fornet planteó en una obra anterior titulada *Interculturalidad y filosofía en América Latina,* Aachen, Mainz-Verlag, *Concordia* —Reihe Monographien— vol. 36, 2003. Lo novedoso del presente trabajo consiste en la inclusión de autoras y autores que aunque son poco conocidas/os vienen desempeñando un papel importante en la transformación *de facto* de la filosofía latinoamericana.

La obra de Fornet-Betancourt refleja la ausencia casi total de la cuestión de género y de la crítica del androcentrismo en gran parte del quehacer filosófico en América Latina. La postura de Diana de Vallescar de articular la crítica intercultural con una crítica feminista del androcentrismo me parece un desafío para el futuro de la filosofía intercultural, y una tarea aún pendiente en la transformación intercultural de la filosofía —y también de la teología— latinoamericana.

Raimon Panikkar
La experiencia filosófica de la India
Madrid, Trotta, 1997, 191 pp.
ISBN: 848164143X

ACERCA DE *LA EXPERIENCIA FILOSÓFICA DE LA INDIA*, DE RAIMON PANIKKAR

Óscar Valencia Magallón*

Presentaremos la siguiente reseña, acompañada de algunas notas al pie con las que se busca ayudar a una mejor comprensión del pensamiento general de Panikkar. Después, desde la filosofía latinoamericana, realizaremos una crítica que, según nuestras consideraciones, señala puntos encontrados en la obra de este autor: pero destaca algunos elementos teóricos que, a nuestro parecer, pueden enriquecer la discusión actual entablada en Latinoamérica, la cual pugna por una interculturalidad auténtica, es decir, carente de relaciones de dominación.

En el prefacio, Panikkar muestra la supuesta oposición *karma-gnosis*. Comienza su trabajo postulando que

> Cada cultura es una galaxia con vida propia. Es, por tanto, metodológicamente inadecuado, aunque a veces pueda resultar una violación fecunda, acercarse a una cultura con las categorías de otra. Conmueve y aterra darse cuenta de la confianza enorme que Occidente tiene aún en sus instrumentos. Es la fuerza del mito.[1]

Para el autor, cada cultura es un "mito englobante".[2] Si ello es así,

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.

[1] p. 13. En lo sucesivo, cuando se cite la obra reseñada, sólo aparecerá el número de página.

[2] Su definición de cultura abarca ritos, costumbres, opiniones, ideas dominantes y formas de vida que caracterizan a un pueblo en determinada época; la lengua es un elemento esencial, junto con la historia y la geografía, también consideradas factores culturales. Pero todo ello se relaciona más con el mito; éste nos ofrece el horizonte de inteligibilidad que requerimos para colocar toda idea, vivencia, convicción o acto de conciencia captado por nuestro espíritu. Cada cultura podría describirse como el "mito en-

entonces sus símbolos culturales merecen ser valorados como únicos desde su propio ámbito contextual. Por tal razón, emprende su estudio a partir de la noción *karma-gnosis*.

Panikkar afirma que "Occidente está representado por la teoría o *gnosis* y Oriente por la praxis o *karma*. Las dos palabras quisieran simbolizar la simbiosis entre acción y contemplación".[3] La solución de la necesidad contemporánea actual, manifiesta en el vacío, consiste en compenetrar acción y contemplación; dicha simbiosis sólo puede realizarse desde la experiencia del amor. Ésta constituye la tarea del filósofo, que no es

> el aprendiz a saberlo todo [al modo occidental], como el aspirante a un ideal que aún no se ha alcanzado. El filósofo es amante de la sabiduría porque participa de la sabiduría del amor, y en cuanto tal es filósofo: no ha escindido el amor del saber ni ha subordinado el uno al otro.[4]

Desde esta perspectiva, la tarea propuesta va más allá de la razón conceptualizadora de Occidente. El problema de base no consiste en una intelección del pensamiento que supere la división *karma-gnosis*:

> no es una profundización en el concepto o sus relaciones, sino una exploración y aún un descubrimiento de un nuevo mundo al que sólo se entra por la ascensión lenta y difícil de una ascesis tanto mental como cordial [...]. No se nos describen conceptos sino campos ontológicos [...]. De ahí el papel primordial de la experiencia.[5]

La escisión entre *karma-gnosis*, entre Oriente y Occidente, sólo podrá resolverse desde el campo ontológico, el de la experiencia, desde lo *advaita*.[6] Ello constituye el elemento común entre culturas.

La vuelta a la *experiencia* será la puerta para introducirnos en el camino de la filosofía índica. A su vez, la exposición de ésta

> Quiere despertarnos la envidia, la voluntad a participar en algo, esto es, invitarnos (si pensamos en latín), o darnos un placer (si pensamos en sánscrito), al socaire de sabidurías antiguas y actuales de las que podemos aprender, para gustar de la experiencia humana

globante" de una colectividad en un determinado momento del tiempo y del espacio: aquello que valida que el mundo sea visto del modo en el que se ve, algo que haga creíble el mundo en que vivimos y estamos.

[3] p. 14.

[4] p. 16.

[5] p. 20.

[6] "¿Puede el dilema monismo/dualismo ser resuelto no sólo en la esfera existencial sino también en el dominio del intelecto? Este es el lugar propio del *advaita*. *Advaita* es la intuición de que las diversidades no son ni absolutizadas (dualismo Dios/mundo, materia/espíritu), ni ignoradas (monismo: puro materialismo, puro espiritualismo), ni convertidas en ídolos (panteísmo: todo es divino y sólo divino), ni reducidas a meras sombras [...] Una polaridad en tensión es una característica de lo real." Raimon Panikkar, *Ánthropos* núm. 53/54, Barcelona, 1985, pp. 13-14.

> en su afán de encontrar sentido a la Vida de la que todos disfrutamos.[7]

Al inicio del primer capítulo, Panikkar establece la problemática actual que suscita la manera de considerar la filosofía índica. Un primer conflicto se sitúa en la tradición occidental, la cual ha gastado numerosas páginas en la conocida separación fe-razón, teología-filosofía. Sin embargo, tal escisión de facultades no existe en Oriente; es un problema de categorías meramente occidentales que ha seleccionado y dividido los campos de la experiencia humana:[8]

> La religión como un existencial humano, la teología como sabiduría última a la luz de la revelación divina, y la filosofía como búsqueda natural (racional) del significado de la realidad, búsqueda que empieza con el análisis de nuestros medios de conocimiento.[9]

La filosofía india no divide facultades, en virtud de que sirve a la necesidad de búsqueda de sentido último —filosofía—, de liberación —teología— y de salvación de la vida misma — religión—. Desata de las cadenas de la ignorancia, del miedo a la acción y de la prisión de construcciones mentales a la par que políticas, pues en palabras del autor, una "filosofía que no libere no merece el nombre de tal".[10] Por sus categorías, podría ayudar a superar la dicotomía occidental entre filosofía y teología.

En la primera parte del segundo capítulo, expone tres inadecuaciones metodológicas que explican por qué la perspectiva occidental se ha instaurado como *la filosofía*, ignorando su mito englobante: *1)* la concepción acrítica, *2)* la extrapolación indebida, y *3)* la renuncia a la comunicación. La filosofía occidental no ha olvidado que "nadie puede saltar por encima de su sombra".[11] ni tener por supuesta su visión del mundo como la más adecuada.

Al explicar la primera inadecuación, Panikkar establece que cada filosofía posee su propia interpretación y una noción de lo que ella misma es. Llevado al extremo, esto es un diálogo de sordos:

> Si una determinada filosofía entiende que la filosofía es esto o aquello (un quehacer estrictamente racionalista supongamos), aplicará el

[7] p. 22.

[8] Para el autor, los campos de la experiencia humana desde los cuales la realidad se configura se explican en la visión cosmoteándrica, concepto central en el pensamiento panikkariano. El principio cosmoteándrico podría enunciarse así: "lo divino, lo humano y lo cósmico son tres dimensiones reales y diferentes que constituyen la realidad". *Vid.* "La visión cosmoteándrica: el sentido religioso emergente del tercer milenio", en *Selecciones de teología*, pp. 69-75. La intuición cosmoteándrica no es una división tripartita entre los seres, sino una mirada hacia el centro tridimensional de todo lo que es en cuanto es.

[9] p. 31.

[10] p. 33.

[11] p. 40.

criterio que deriva de su auto-comprensión cuando se acerque a otra filosofía que puede haber adoptado otros criterios para decir lo que sea filosofía (por ejemplo, un quehacer fideísta).[12]

Debido al deseo incipiente de un acuerdo, de lo anterior podría surgir, cuando mucho, un concepto formal de filosofía vacío de contenidos presentes en otras formas de reflexión. Al momento de utilizar las palabras, se realiza un respaldo en cierta tradición que, *ipso facto*, excluye nociones diferentes.

La segunda inadecuación metodológica se relaciona con la búsqueda de un concepto de filosofía moderno dentro de la filosofía índica, pues, como se ha aludido, se extrapola una interpretación y se excluyen las demás. Por ello, se requiere un ejercicio dialógico que procure dejarse conocer por el otro.

Para la comunicación entre filosofías, se debe superar el solipsismo, lo cual constituye la tercera inadecuación. En ocasiones, Oriente y Occidente se implican, pero también se excluyen, aunque las dos categorías sean la urdimbre que forma la realidad. Por tanto, es necesaria una hermenéutica diatópica, que consiste en identificar *invariantes humanos*, pues no hay universales culturales únicos. Tales invariantes se tratan más adelante en la obra que nos ocupa.

En la segunda parte del mismo capítulo, Panikkar supone que los tres métodos anteriormente criticados son insuficientes, e intenta seguir rastros comunes entre la filosofía índica y la occidental desde una noción de actividad filosófica concebida en Occidente. Más adelante, Panikkar realizará la inversión de esta tarea.

Los rasgos comunes de las dos descansan sobre un componente fundamentalmente cognoscitivo. El primer elemento compartido es que las dos posiciones dicen algo acerca de la realidad; *está subordinado a la realidad.* Ello lo realizan mediante una facultad humana —entendimiento, razón, experiencia, *cit, buddhi, nous, logos,* etcétera—. De cualquier modo que se conciba, este conocimiento descansa en el hombre; *la filosofía se halla subordinada al hombre.* El conocimiento se encuentra sujeto a un proceso aleatorio; no es otorgado a todos de inmediato: es fruto de un proceso no homogéneo o paulatino; no es una flor natural; *la filosofía es un fruto cultural.* Otro rasgo común reside en que se ocupa de la pregunta por la verdad; posee pretensiones de *ultimidad*, bajo una subjetividad objetiva, pues nos coimplica como sujetos. No obstante, dice algo de la realidad, sugiere objetividad. Una característica más se refiere a que, para ambas, "la filosofía es una búsqueda permanente, una actividad interminable"[13] y tiene una función liberadora que

[12] p. 41.

[13] p. 52.

implica y exige una *praxis* que debe buscar la felicidad. Tal función desemboca en una transformación, pues "el conocimiento, incluso el más especulativo, no es neutral [...] *La filosofía tiene algo que ver con la realización* [...]. La actividad filosófica cambia al mundo, incluso al sujeto."[14]

Una vez descritos los puntos de los que participan las dos filosofías, siguen las diferencias. La forma de pensar en Occidente es representativa: duda de la presentación desnuda del objeto. En cambio, el modo índico de pensamiento muestra que la verdad no está en el intelecto, sino en las cosas mismas. Otra diferencia radica en la conceptualización de Occidente y los grados de conciencia presentes en Oriente. El primero entiende por inteligibilidad la unidad de ciertos objetos reunidos por la mente —concepto—; el segundo se relaciona con "la cristalización de intuiciones [...] un convencimiento [...] una cierta inteligibilidad que se nos presenta a la conciencia y que nos introduce a un nuevo estadio de la realidad."[15] Una tercera desemejanza fundamental radica en los modos de hablar: Occidente enuncia de una manera comunicativa y Oriente, de forma simbólica. Además, habrá que considerar que sus cosmovisiones son diferentes, su *mythos* es distinto.

En el último capítulo, lejos de intentar hallar elementos comunes que la manera occidental ostenta para designar y determinar los modos de la filosofía oriental, Panikkar busca equivalentes homeomórficos, es decir, *invariantes humanos* presentes en todas las culturas, que se acercan a los motivos fundamentales de lo llamado filosofía, en Occidente. Estos se han expuesto ya en los rasgos comunes y representan los *invariantes humanos* referidos por Panikkar. No me extenderé en la explicación de dichos elementos; sólo los menciono, pues nuestra evaluación crítica de la obra descansa, principalmente, en los dos primeros capítulos, de los cuales tomaremos algunas ideas para la discusión sobre la interculturalidad.

El autor expone múltiples filofonemas indios considerados semejantes homeomórficos de lo que en Occidente se conoce como filosofía:

> nuestro estudio no se ocupa de los contenidos de ninguna filosofía, sino de ampliar el sentido de la palabra con el fin de legitimar su uso cuando nos referimos a experiencias equivalentes en otros pueblos.[16]

Este es el resumen de los filofonemas índicos:

> La lista tradicional de sistemas brahamánicos (Astika, la filosofía "afirmativa", como opuesta a Nastika, la filosofía "negadora", como el buddhismo, el jainismo, el Lokayata,) contiene las seis escuelas (generalmente agrupadas en tres

[14] p. 54.
[15] p. 63.
[16] p. 122.

> pares) Nyaya y Vaisesika, Samkhya y Yoga, y Mimamsa y Vedanta. Estos sistemas intelectuales denominados "canónicos", tienen en común el haber sido creados "para reflexionar sobre los Veda y de ese modo lograr conocimiento de la realidad". Su ortodoxia consiste en el hecho de tomar los Veda, la Revelación sagrada, como su punto de partida, o, al menos, en una exégesis minimalista, no contradecirlos. Los sistemas Nastika, por el contrario, no reconocen la autoridad de los Veda. No obstante, deberíamos tener en cuenta que la división Astika-Nastika, como toda división ortodoxia/heterodoxia, es más de una naturaleza política que intelectual.[17]

La obra culmina con una invitación a valorar los diversos caminos propuestos por Oriente y Occidente para continuar con la búsqueda del sentido último de la realidad. Las sendas son diversas y distintas; cada una puede ser una vía para el objetivo buscado por la filosofía, aunque también pueden ser errados.

> Si hay algún resultado tras el anterior *excursus*, podría venir expresado en el título sánscrito de esta sección. Este título, tal como me he tomado la libertad de forjar, lleva en sí la complejidad del mundo índico. *Sata-phata-prajña:* "Cien-senderos-de-sabiduría" [...]. ¡Hay cientos de sabidurías y cientos de caminos! El camino es camino en función de su meta. En este sentido el camino pertenece ya a la meta. El camino no es el caminar.[18]

El problema de la filosofía índica respecto de la occidental no es semántico; afecta al meollo de la crisis contemporánea, la cual manifiesta la imposibilidad de comunicación entre culturas, la presencia de totalitarismos, fundamentalismos y escepticismos excluyentes. Por tal razón, una obra como la sugerida constituye un elemento que impele a comunicar los *mythos* y posibilitar la interculturalidad. No tenemos —dice Panikkar— muchas posibilidades:

> o bien seguimos un cierto esquema evolutivo lineal y aceptamos la visión del mundo occidental moderna, y con ella la subyacente concepción de filosofía, o bien podemos cuestionar la cosmovisión dominante y reconocer el derecho de toda tradición a seguir su propio dinamismo interno. Ahora bien, podemos también, siguiendo un sendero intermedio, extender al máximo el símbolo filosofía para establecer una relación con los equivalentes homeomórficos de otras tradiciones.[19]

Según el autor —y con esto concluye—, necesitamos un nuevo mito que permita englobar las posiciones existenciales de las distintas culturas y posibilite la convivencia auténtica entre las mismas. Tal es el postulado panikkariano que sustenta una teoría coherente de interculturalidad.

[17] p. 140.

[18] p. 147.

[19] p. 152.

Crítica a *La experiencia filosófica de la India*, desde la filosofía latinoamericana

Considerando la obra antes expuesta, criticamos la noción intercultural de Panikkar. Este filósofo no explica en qué consiste la cosmovisión hegemónica occidental, mencionada en la obra. La idea de relación hegemónica que podemos rastrear en Panikkar consiste en que el sujeto sólo se muestra como víctima del sometimiento de alguna cultura y aparece desterrado, abstracto, continuo y universal, aun cuando se mencione su temporalidad, su cosmovisión, como única y se indique el respeto por su "mito englobante". La "cosmovisión dominante" no está caracterizada; se presenta descontextualizada y como un cuerpo sencillo y unitario. Volteamos hacia el pensamiento latinoamericano porque, en él, una parte importante de la discusión actual es la crítica a los textos *descontextualizados,* la cual presenta dos notas principales: *1)* la falta de consideración de la temporalidad y geografía, es decir, la ignorancia del contexto total —*locus enunciationis*— de las situaciones de las que se escribe —caracterización de la relación de dominación—, y *2)* una visión diluida y fantasmagórica de la lucha de clases, imposible de omitir en el contexto latinoamericano.

Las consideraciones que Panikkar realiza acerca del pensamiento dominante occidental sólo se mencionan en función del contraste entre filosofía índica y filosofía occidental que este pensador intenta exponer. Tal contraste sencillo no alude a una contextualización y caracterización de la cultura dominante ni se menciona la lucha de clases, elemento fundamental para analizar estructuras de poder. Entendemos que la intención pudo ser ajena a las motivaciones de la obra referida; no obstante, nosotros queremos complementar su teoría intercultural con el análisis y la crítica, para presentar un texto contextualizado que responda a necesidades interculturales de Latinoamérica.

La crítica a las nociones de poder de Occidente no son nuevas en el ámbito latinoamericano. De hecho, en algunas de ellas se advierten teorías enmascaradas que esconden o ignoran elementos conservadores del esquema de dominación, encubiertas por pensamientos críticos. Menciono un ejemplo para saltar de nuevo a Panikkar. García Canclini, propone el término *hibridez* para señalar las "diversas mezclas interculturales y multiculturales acaecidas en el largo plazo."[20] Para éste, en las relaciones entre culturas importa el presente; el pasado debe considerarse, pero sin detenerse en él como condición necesaria para el desarrollo de lo intercultural.

Parece que Panikkar concuerda con García Canclini, en tanto la re-

[20] Cit. por Raúl Useche, *Educación indígena y proyecto civilitatorio en Ecuador*, Universidad Andina Simón Bolivar, Abya-Yala/CEN, Quito, 2003, p. 36.

lación dominado-dominante sólo se estima en el presente como una situación no merecedora de una pausa ni de un regreso al pasado. Se da por sentada la existencia de tal relación; también su raíz sólo compete al tiempo actual, desde donde, con la ayuda de una buena voluntad o con la experiencia *advaita*, se puede solucionar la pugna entre cosmovisiones. Sin embargo, ambos pensadores ignoran el "trauma civilizatorio",[21] aquel cuerpo de opresión que figura en la tradición de las culturas dominadas y que representa un estigma imposible de ignorar, debido a la influencia ideológica, establecida en el tiempo histórico. Bonfil Batalla dirá al respecto que el pasado remite a una sustancia cultural constituida originalmente en el largo plazo, cuyas transformaciones actuales sólo pueden entenderse en términos de dominación y resistencia. García Canclini[22] y Raimon Panikkar ignoran este carácter de largo plazo como "trauma civilizatorio", el cual no se resuelve con buenas intenciones presentes, sino con la cura de las heridas del pasado; proceso que sugiere una conciencia general y una estructura de largo plazo" bien definida para asegurar la sutura histórica y la suspensión del dominio de la cosmovisión hegemónica.

En resumen, la *hibridez* de García Canclini —que esconde estructuras de dominación de la cultura hegemónica— y la "cosmovisión dominante" de Panikkar —no desarrollada en esta obra— son posiciones descontextualizadas. Dice Cornejo Polar respecto del primero: "no obvia las instancias sincréticas pero las desenfatiza y las sitúa en una precaria temporalidad que tan pronto las instaura como las destruye."[23] La mención no enfática, encontrada también en Panikkar, debe complementarse con la caracterización de las relaciones de poder que Occidente esteblece con sus dominados, considerándose las diferencias entre culturas y la noción de lucha de clases, presente tanto en Latinoamérica como en la zona índica. Para este pensador, las culturas, como mitos englobantes, pueden estar sometidas por otros que pretenden un predominio absoluto. Tal es el caso de Occidente a través de los siglos respecto de muchas culturas; considerarlo como un mito —en el sentido que Panikkar propone, no como la ilustración lo considera—[24] relativiza ya las relaciones dominado-dominante. Sin embargo, en la distinción y defensa de los mitos englobantes no occidentales, se obvian las diferencias significativas entre sujetos —mujer-hombre, mestizos; mujer-hombre indígenas, etcétera—, y el carácter de lucha de clases no aparece, como si viviéramos en una sociedad de relaciones simétricas donde lo único necesario para la intercultu-

[21] Término que Raúl Useche formula en su obra ya citada.

[22] *Cfr.* R. Useche, *op. cit.*, p. 45.

[23] Cit. por R. Useche, *op. cit.*, p. 51.

[24] *Vid. supra*, nota 2.

ralidad fuese la participación de una voluntad individual o la apuesta por lo *advaita*.

Las anteriores posturas han sido criticadas, porque se les considera universalistas, con referencia a una temporalidad sencilla, y descontextualizadas. Ubiqué por un momento el pensamiento de Panikkar en este lugar para elucidar que su teoría intercultural se complementa con la caracterización de las relaciones que la "cosmovisión dominante" entabla con las culturas dominadas, incluyendo la tensión de lucha de clases, fundamental en Latinoamérica y la región índica para una discusión intercultural auténtica. A manera de conclusión, rescataré elementos que me parecen adecuados para la interculturalidad y de los cuales nos podremos servir para una comunicación entre culturas con carácter inclusivo, a saber, la noción de "mito englobante" y *advaita*.

La definición de cultura, como "mito englobante", de Panikkar abre la crítica radical a toda noción universal de conocimiento, religión, política, noción de hombre, etcétera. Los conceptos universales de la cultura se desmoronan ante la crítica. Las culturas no constituyen especies abstractas de un género supremo; cada una es un género. La "cultura humana" no existe más que como abstracción. No hay universales eternos, es decir, contenidos de significación válidos para todas las culturas en su conjunto. La "naturaleza humana" sólo es una abstracción. El mito, en el sentido de cultura, es constitutivamente inobjetivable, sólo para quienes creen en él. Por tanto, se exige el respeto, la valoración del otro desde su *locus enuntiationis* y se vuelven injustificadas las pretensiones de absolutez de una cultura respecto de otra.

El concepto de *advaita* presenta un carácter de actitud personal y postura existencial. Considero que esta actitud constituye el primer momento para cualquier práctica dirigida hacia el otro, tanto lejano como próximo. Si no existe una actitud verdadera de apertura e intuición que concilie lo "antagónico" (*advaita*) o si nuestra actitud no toma en cuenta las reglas por las cuales se rige una cultura, válidas sólo por el hecho de pertenecer a ella; es decir, si no existe el respeto por el ámbito regional y único, nuestros discursos interculturales podrían formar pilas y pilas de información y reflexiones bellas acerca de la relación con el otro, pero, en el fondo, no serán más que consideraciones vacías. Paja para quemarse en invierno al calor relajante de una chimenea. El pensamiento de Panikkar en estos rubros no sólo me parece pertinente, sino necesario para cualquier intento de comunicación entre culturas. Claro, sin excluir las diferencias significativas entre sujetos (género, nacionalidad, etnia, modo de producción económica, procesos constituidos en el largo plazo como el mestizaje, etc.) ni la lucha de clases que se encuentra debajo de estas relaciones.

Resúmenes/*Abstracts*

América Latina: una lectura de los signos de la posmodernidad en la periferia

José Antonio Mateos Castro

Resumen: Se pretende problematizar la recepción latinoamericana del debate posmoderno, asumida por varios intelectuales latinoamericanos que tratan de exponer, describir y comprender los desplazamientos articulados en el espacio actual, donde emergen, convergen y divergen las diversas narrativas que en las últimas décadas han tratado de dar cuenta de la realidad social y cultural en nuestro continente.

Ante todo, la intención es contribuir a la investigación filosófica y mostrar las importantes aportaciones de la filosofía a los estudios actuales, principalmente en el ámbito social, político, cultural y filosófico.

Palabras clave: modernidad, cultura, capitalismo, globalización, razón, metarrelatos, pluralidad, fin de la historia.

Abstract: We attempt to approach the reception of the post-modern debate in Latin America, undertaken by several Latin American intellectuals who try to expose, describe, and understand the movements articulated in the present space, where various narratives emerge, converge and diverge; narratives that in the latest decades have aimed to report the social and cultural reality in our continent.

Our intention, above all, is to contribute to the philosophical research

demonstrating the powerful nature of philosophy to approach contemporary issues, especially in the social, political, cultural and philosophical fields.

Keywords: modernity, culture, capitalism, globalization, reason, meta-account, plurality, Euro-centralism, end of history.

Latinoamérica: la escisión de la experiencia histórica

Francisco Guzmán Marín

Resumen: En su causa, constitución estatal y devenir histórico, Latinoamérica siempre *es* dos naciones: la primera, la *nación legal* que representa su anhelado arribo a la modernidad y la racionalización sociopolítica del Nuevo Mundo —en términos kantianos, la afirmación de su "mayoría de edad"—; la segunda, la *nación real* que permanece varada en la premodernidad, inexorablemente anclada al peso "irracional" de la legitimidad tradicional del poder, característica central de los pueblos premodernos, según Habermas.

Palabras clave: nación legal, nación real, modernidad, premodernidad, sociocivilizatorio.

Abstract: In her cause, State setting up and historie coming, Latin America *is* ever two nations: one, the *Legal Nation* that represents its yearned arrive to the modernity, and represents the racionalitation socio-political of the New World —the affirmation of her "adult hood", talking in the Kant terms-, while the *Real Nation* stays grouned in the postmodernity inexorably grounded to the "irrational" weight of postmodern countries, according to Habermas.

Keywords: legal nation, real nation, modernity, pre-modernity, socio-civilizing

Los movimientos indígenas en el siglo XXI

María del Rayo Ramírez Fierro

Resumen: Se contrapone la perspectiva del imperio y la de los propios movimientos indígenas de América Latina sobre la emergencia de los nuevos movimientos sociales en la región. Se expone el "mestizaje cabeza abajo" del katarismo radical y se analiza su "teoría de los dos ojos"

(lucha de clases y tenia) para la comprensión de las demandas actuales de los pueblos originarios y se porpone incorporar un "tercer ojo" o la perspectiva de género. Para llegar a estas conclusiones, se retoma el uso político del cuerpo desmembrado de Túpac Katari y de la *Whipala*, como símbolos de la unidad en la diversidad pertenecientes a la memoria de larga duración de los pueblos quechua-aimaras.

Palabras clave: imperio, movimientos indígenas actuales, mestizaje cabeza abajo, katarismo

Cultura y ley posmodernas: la justicia y la hospitalidad como valores cosmopolita

Fernando Juan García Masip

Resumen: Se busca identificar elementos conceptuales que puedan caracterizar formas contemporáneas de relación entre la cultura, la ley, la justicia y el cosmopolitismo. Para ello, se abordan tales relaciones desde una perspectiva deconstructiva —Derrida—, pero, al mismo tiempo, con una interlocución con otros pensadores actuales —Lyotard, Foucault, Sennett— o modernos —Kant—. De ese modo, el núcleo de la discusión es la de poder evidenciar algunos trazos culturales hodiernos de las relaciones con el otro.

Palabras clave: contemporaneidad, posmodernidad, cosmopolitismo.

Abstract: This essay seeks to identify the conceptual elements that could characterize the contemporary ways in which culture, law, justice and cosmopolitism relate to each other. To achieve the objective these relations are analyzed through deconstructive perspective, but at the same time, establishing a dialogue with other present-day and modern authors. The main argument is to show the way in which the relationships with the other contain some current cultural traces.

Keywords: contemporaneity, postmodernism, cosmopolitanism.

Tiempos de memoria: un recorrido por el caso argentino

Nely Maldonado Escoto

Resumen: Un renovado interés —alimentado por la urgencia de reflexión a la que inevitablemente conduce un siglo XX permeado de violencia sin igual—, ha convertido a la memoria en tema central en el pensamiento actual. La preocupación por las formas que adquirirá la reconstrucción del pasado reciente y por la construcción de memoriales, monumentos y museos se ha acompañado de un intenso cuestionamiento sobre los usos, alcances y peligros de la memoria. En este trabajo se busca mirar hacia uno de los países más australes de este planeta, Argentina, y hacer un recorrido por el tema de la memoria y sus constantes choques con las políticas de olvido.

Palabras clave: Argentina, autoritarismo, dictadura, políticas de olvido.

Abstract: Influenced by the urgent need of reflection to which inevitably conducts an incomparably violent 20th century, a renewed interest on memory has nowadays turned in a central topic for critical thinking. The concern on the forms it will acquire in the reconstruction of the recent past, as well as by the construction of memorials, monuments and museums is complemented by an intense inquiring on the uses, reach and risks of memory. In this work we want to focus our sight toward one of the southernmost countries of this planet —Argentina—, walking trough the theme of the memory and its constant confrontation with the politics of oblivion.

Keywords: Argentina, authoritarianism, dictatorship, politics of oblivion.

Aristóteles y el anarquismo

Andrés Rosler

Resumen: Se argumenta que, a diferencia de lo sostenido por la opinión común al respecto, la teoría política de Aristóteles contiene al menos una respuesta a la pregunta por la obligación política. Para tal efecto, se examina la respuesta aristotélica a un hipotético desafío anarquista o libertario hacia la existencia de obligaciones políticas, intentando mostrar, de ese modo, que la teoría política aristotélica no está tan alejada de la moderna, al menos en lo referente a la cuestión de la obligación política.

Palabras clave: autoridad, democracia, libertad, obligación política.

Abstract: This paper argues that, in spite of the prevailing view to the contrary, Aristotle examines to some extent the question of political obligation. To that effect it explores Aristotle's answer to a hypothetical anarchist or libertarian challenge toward the existence of political bonds and attempts to show there by that Aristotle's political theory is not as distant from modern political concerns as it is usually held to be the case.

Keywords: authority, democracy, liberty, political obligation.

Teoría veermeriana del* skopos: *una oferta de traducción

Mauricio López Noriega

Resumen: Dentro del universo de las teorías de la traducción, la de Hans Josef Vermeer, teoría del escopo, resulta sumamente atractiva, pues busca un criterio de objetividad coherente con los fines que persiga *cualquier* traducción. Se explica, en líneas generales, en qué consiste la teoría que desarrolla el profesor alemán y se ofrece, a manera de prueba o ejemplo, una traducción de poemas seleccionados de las *Carmina Anacreontea*.

Palabras clave: teoría de la traducción, Vermeer, anacreónticas.

Abstract: Within the universe of translation theories, Hans Josef Vermeer's Theory of Skopos becomes rather attractive because it searches for an objective criteria and coherent strategies to reach the purpose that the translation is looking for. After a general presentation, as a matter of example, the author refers to a variety of poems from the *Carmina Anacreontea*.

Keywords: theory of translation, Vermeer, Anacreontics.

¿Puede haber filosofía latinoamericana y mexicana* auténticas *sin la presencia del filosofar y lengua indígenas?

Ignacio Ortiz Castro

Resumen: Se toman en cuenta dos tradiciones que han defendido su mundo cultural y de pensamiento: la andina —Sudamérica— y la mixteca —México—. Se enfatiza esta última y la figura de un representante, Abraham Castellanos, quien se adelanta casi un siglo al tema de la *diversidad*

cultural debatido hoy en día en México, Latinoamérica y el mundo. El artículo se ubica en el área de filosofía de la cultura; se plantean problemas como qué es lo mexicano, qué ha caracterizado a la cultura y filosofía latinoamericanas, si la filosofía enseñada y practicada en nuestras facultades ha sido sólo moda, si es posible, o hay una filosofía auténtica.

Palabras clave: diversidad cultural, tradición, Abraham Castellanos.

Abstract: Two traditions which have defended their culture and thought world are taken into account: the Andine —South America— and the Mixtec —Mexico—. Emphasis is placed on the latter, and on one of its representatives, Abraham Castellanos, who anticipates, near a century, a topic which is now being debated in Mexico, Latin America, and the world, namely, cultural diversity. The article belongs to the area of philosophy of culture, raising questions: what does it mean to be Mexican?, what characterizes Latin-American culture and philosophy?, has the philosophy which is taught and practiced in our faculties been a mere fad?, is (or is there) an authentic philosophy possible?.

Keywords: cultural diversity, tradition, Abraham Castellanos.

Dos miradas a la religión: Freud y Trías

Jesús Ayaquica

Resumen: La idea freudiana de que la religión, en cuanto neurosis obsesiva de la humanidad, estaba destinada a su extinción parece tambalearse hoy ante el panorama cultural de nuestro tiempo. Los fenómenos sociales que ocupan un plano central en los acontecimientos del mundo parecen derivarse en forma directa del afianzamiento de los movimientos religiosos. La ciencia —para el padre del psicoanálisis única cosmovisión que puede ofrecer respuestas y herramientas al ser humano ante los peligros de la naturaleza—, parece ceder, como apunta E. Trías, ante la imposibilidad de constituirse en generadora de fines últimos.

Palabras clave: ciencia, psicoanálisis, neurosis, cosmovisión.

Abstract: The Freudian idea that religion, in terms of humanity's obsessive neurosis, was destined to extinction, seems today to stagger before the cultural panorama of our time. The social phenomena that take a central place in world events seem to derive directly from the strengthening of religious movements. Science, which for the father of psychoanalysis

is the only worldvision that can offer answers and tools to humankind before the dangers of nature, as E. Trias indicates seems to yield to the impossibility of becoming a generator of end results.

Keywords: science, psychoanalysis, neurosis, worldvision.

El cuerpo y la palabra: apuntes para comprender la mística femenina de la Edad Media

Zenia Yébenes Escardó

Resumen: Se trata la mística femenina de la Baja Edad Media y se subrayan las diferentes maneras de pensar y practicar la religión de estas mujeres, el lugar que ocupan en su cultura, y su rechazo a las definiciones acerca de la santidad femenina que nos proporciona la literatura hagiográfica. Se intenta mostrar la multiplicidad de significados que encontrar en sus escritos y enfatizar que sólo deben ser la base de cualquier intento de aproximación a la manera en que se entendieron a sí mismas y trazaron su camino hacia la divinidad.

Palabras clave: religión, cristianismo, mística, mujeres, cuerpo, lenguaje.

Abstract: This paper tackles the women's mysticism in the later Middle Ages making important the different way of thinking and practicing the religion by this women, their place in their culture and their rejections of definitions of female sanctity expresed in the hagiographical literature. The claim is to show the multiplicity of these women's writtings, and to emphasize that these writtings must be the basis for any account of their self-understanding and the route to the divine that they saw open for themselves.

Key Words: religion, christianity, mysticism, women, body language.

Intersticios
FILOSOFÍA/ARTE/RELIGIÓN

SUSCRIPCIÓN ANUAL (dos números):

Interior de la República Mexicana:	$190.00
Extranjero:	$ 30.00 dólares

El trámite puede realizarse por correo electrónico (egonzalez@uic.edu.mx) o por teléfono (5487 1430). En ambos casos, deberá depositarse la cantidad de la suscripción en Banamex, cuenta 123 1871, sucursal 241, a nombre del Instituto Internacional de Filosofía, A.C., indicando, en la parte superior de la ficha de depósito, el concepto del pago (suscripción Revista Intersticios). Enviar copia de la ficha de depósito por fax (5487 1337). Remitir el original por correo físico a Revista Intersticios, Escuela de Filosofía, Instituto Internacional de Filosofía, A.C., Insurgentes Sur No. 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, Tlalpan, D.F.

PARA PUBLICAR:

1. Todo artículo deberá ser inédito.
2. Sólo se publican artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
3. No se aceptan ensayos o artículos sin aparato crítico.
4. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en Times New Roman 12, a renglón y medio; además, deberán entregarse en impresión y disco e incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, en español e inglés, así como las palabras clave (español e inglés). En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario; no requieren de resúmenes ni palabras clave.
5. Las citas al pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviado) del autor, título de la obra, país, editorial, año y número de página(s).
6. Los artículos deberán ser enviados a la revista Intersticios, a la dirección arriba señalada o bien, vía internet, a egonzalez@uic.edu.mx. (en este último caso, se prescindirá de disco e impresión). Los datos del autor requeridos son los siguientes: *a)* nombre, *b)* departamento/escuela, *c)* institución/universidad, y *d)* país.
7. Los artículos que se reciban serán sometidos a un doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
8. En caso de ser aceptado, el artículo será editado y, una vez publicado, el autor recibirá tres ejemplares del número en el que aparezca.

ISSN 1665-1103

AvatareS

Cuaderno de investigaciones en Cultura y Filosofía



Publicación semestral de la Escuela de Filosofía. Universidad Intercontinental, año 8, núm. 25, jul/dic de 2005

CARPETA GRÁFICA

LORENA ALCARAZ MINOR

Mujer, imagen y memoria

Eva González Pérez*

Lorena Alcaraz nació el 17 de octubre de 1964. Ha participado en ocho exposiciones, dos de ellas individuales: "Mujeres Diosas", en la Casa del Lago, UNAM, en México (2004) y "Diosas de la Tierra", en la Galería de la Primera Imprenta de la Universidad Autónoma Metropolitana, también en México (1998). De sus exposiciones colectivas, mencionamos sólo las dos que se presentaron en el extranjero: "Our eyes: origen y pasión", en la Galería Somarts de San Francisco, California (2003) y "Mujeres fotógrafas", en la Cumbre Mundial de la Mujer, Organización de las Naciones Unidas, en Pekín, China (1995).

Por su destacado trabajo, Alcaraz recibió, en 1995, una mención honorífica por su serie "Mujeres Diosas", en la VII Bienal de Fotografía, Centro de la Imagen, México. En 2002, se le distinguió con una mención especial en el XVI Concurso Nacional de Trabajos Recepcionales 2001-2002 de comunicación CONNEIC, por su obra "La fotografía construida como medio de comunicación. Caso: Exposición Diosas de la Tierra".

Desde 1993, la fotógrafa ha desarrollado un proyecto autoral de fotografía construido en torno de la mujer y su analogía con la Tierra. Actualmente, colabora con el Instituto Nacional de Bellas Artes, en la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, en la Orquesta Sinfónica Nacional, en la Orquesta Sinfónica de Minería, y en la Orquesta Filarmónica de la UNAM.

* Escuela de Filosofía, Universidad Intercontinental, México.



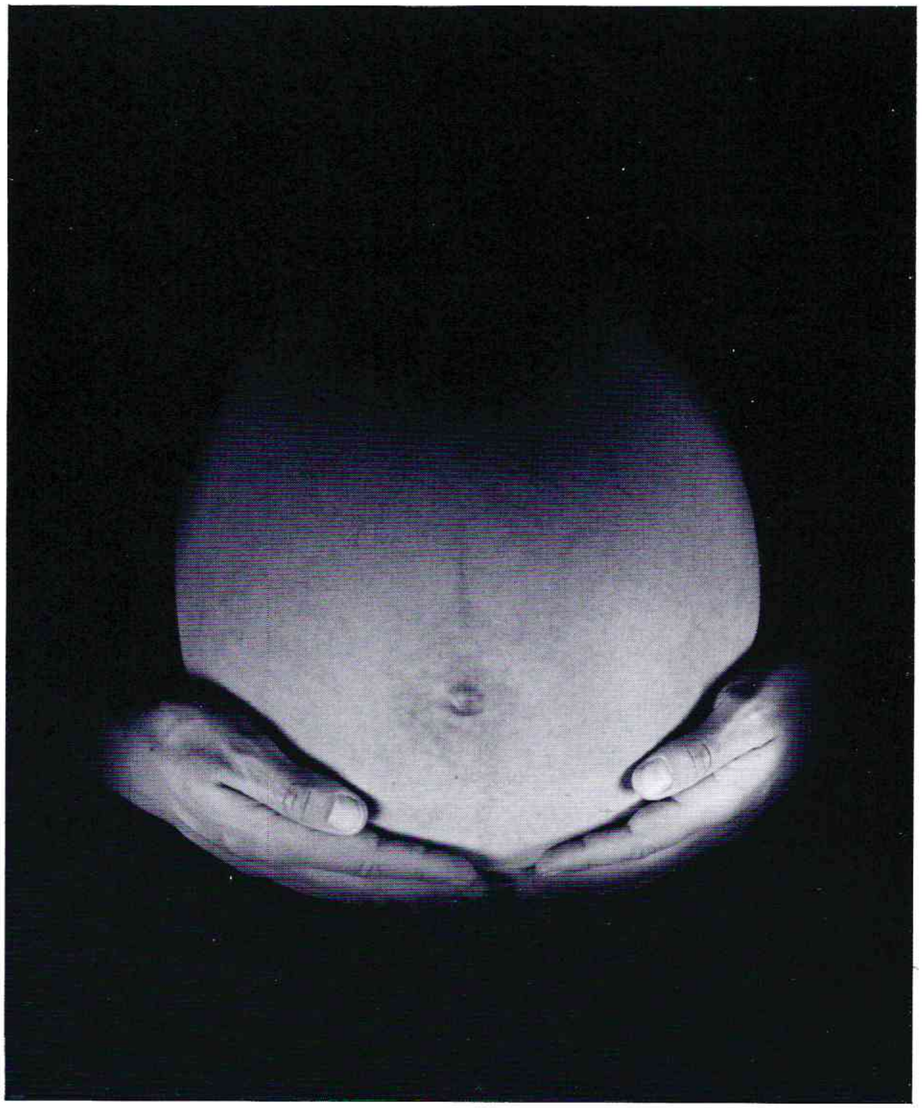
Serie "Tierra Niña", *plata sobre gelatina,* 2001



Serie "Tierra Niña", *plata sobre gelatina,* 2001



Serie "Tierra Niña", *plata sobre gelatina,* 2001

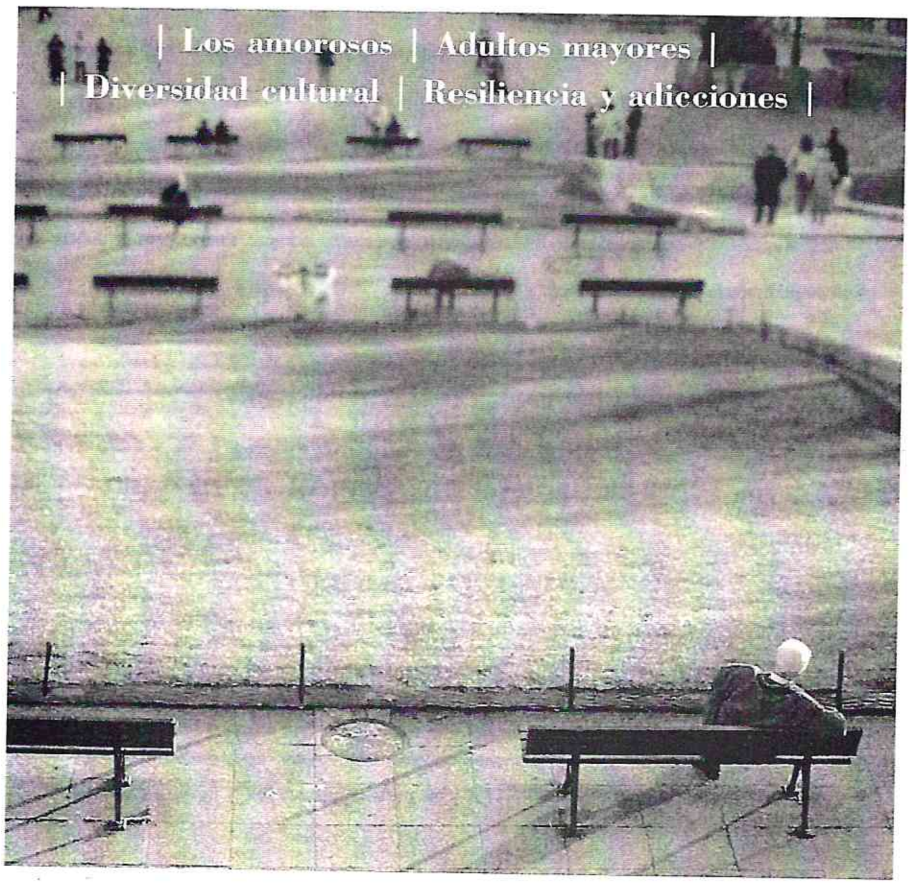


Serie "Tierra Niña", *plata sobre gelatina,* 2001

REVISTA INTERCONTINENTAL DE

PSICOLOGÍA y EDUCACIÓN

ISSN 0187-7690 Vol. 7, núm. 2 | JULIO-DICIEMBRE 2005 | Tercera época



Traduic

REVISTA DE TRADUCCIÓN LITERARIA

Entrar en el campo de la traducción significa viajar a través de la palabra por mundos diferentes, constituye el inicio de un intercambio cultural que lleva al descubrimiento de la diversidad de lo otro y también es volver a la torre de Babel, esta vez, por medio de un procedimiento intrincado que conduce a la formación de un patrimonio de la humanidad y, finalmente, a un pensamiento universal.

La traducción ha dado lugar a debates que van desde la definición del concepto mismo de traducción hasta el cuestionamiento de sus verdaderas posibilidades. Esto es *Traduic*: un foro abierto a las inquietudes, reflexiones, propuestas y experiencias de los traductores, un espacio siempre abierto para el diálogo entre quienes compartimos la pasión por traducir.

VOCES

Diálogo misionero contemporáneo

Voces es la revista semestral de teología misionera que publica la Universidad Intercontinental a través de su Escuela de Teología.

Cada número tiene un tema teológico central y un apartado que se titula *Otras voces*, donde se publican artículos teológicos de diversa índole, o bien, artículos que sin ser típicamente teológicos aportan elementos a la reflexión de la teología misionera.

Suscripciones

La suscripción anual (dos números) a la Revista VOCES es de $100 (cien pesos, M/N), para México y $ 20 USA , para el extranjero.

Para la república mexicana, favor de depositar el costo de la suscripción en la cuenta Banamex 123187-1 Suc. 241, a nombre de **Instituto Internacional de Filosofía, A.C.**

Para Transferencias CLABE: 002180024112318717

Enviar comprobante de su depósito a la siguiente dirección electrónica: eteologia@uic.edu.mx (con copia para eontiveros@uic.edu.mx), junto con sus datos personales: nombre, dirección a la que se enviará VOCES y su e-mail para mantenernos en contacto.

Sección Especial

La Ilíada de Simone Weil
Nicola Chiaromonte

NUEVA ÉPOCA • VERANO 2006 • ESTUDIOS 77 • VOL. IV

ESTUDIOS

Filosofía • Historia • Letras

1898. La redistribución colonial
José Ma. Jover Zamora

Vida auténtica. Edith Stein
Bernard Schumacher

Diálogo de poetas
Elsa Cross

Dossier
Premio Juan Rulfo
a Tomás Segovia

Creación
Ana María Jaramillo

60 AÑOS ITAM

Instituto Tecnológico Autónomo de México

DIÁNOIA

Diánoia
Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM,
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, C.P. 04510, México, D.F.
Tel: (52 55) 56 22 74 39
Fax: (52 55) 56 65 49 91
Correo electrónico: dianoia@filosoficas.unam.mx

Instituto de Investigaciones Filosóficas

f i l o s

Base de Datos sobre Filosofía en México

¿Qué es FILOS?

FILOS es una base de datos bibliográfica en línea, editada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM. Tiene como propósito reunir y difundir trabajos de filosofía publicados en México, apoyar la investigación y relacionar a personas e instituciones interesadas en el ámbito filosófico. Está dirigida a estudiantes, investigadores de filosofía o especialistas de alguna de sus ramas.

Ventajas de FILOS sobre otras bases de datos similares:

Registra cada uno de los artículos sobre filosofía publicados en revistas mexicanas.
Presenta un resumen de cada libro registrado en la base de datos.
Desglosa ensayos contenidos en libros colectivos.
Registra documentos que no están codificados en ningún medio electrónico.
Indica en qué biblioteca se encuentra cada documento.
Actualiza su información día con día.

¿Qué contiene la base de datos FILOS?

18 500 registros bibliográficos de libros, tesis, artículos de revistas, reseñas, bibliografías, obras de consulta, etcétera, de documentos primarios y secundarios publicados desde 1975.

Acceso a la base de datos
Filos se puede consultar directamente en:
http://132.248.150.101:4500/ALEPH/spa/fil/fil/fil/START
O a través de la página web del Instituto de Investigaciones Filosóficas:
http://www.filosoficas.unam.mx

Información y envío de aportaciones

Bibliografía Filosófica Mexicana
Instituto de Investigaciones Filosóficas,UNAM
Ciudad Universitaria, Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Coyoacán, 04510, México, D.F.
Tel.: 56 22 72 40
Fax: 56 65 49 81/56 22 74 27
Responsable: Cristina Roa
e-mail: filos@filosoficas.unam.mx

ÍNDICE

ISSN 1405-4752
9771405475007